BERNARD BAUDOUIN

LE GRAND LIVRE DE LA CONNAISSANCE DE SOI

DE CONFUCIUS À BERGSON



PRESSES DU CHÂTELET

LE GRAND LIVRE
DE LA CONNAISSANCE DE SOI

Du même auteur

Éditions De Vecchi, collection « Spiritualités du monde, religions, mystères et traditions » :

Le Bouddhisme, une école de sagesse, 1995.

Le Zen, de la forme d'esprit à la manière de vivre, 1995.

Le Confucianisme, une conception morale de la vie, 1995.

La Franc-maçonnerie, un chemin de vie humaniste, 1995.

Le Tantrisme, une voie de libération immédiate, 1996.

L'Hindouisme, une renaissance spirituelle, 1996.

Le Soufisme, l'exigence de la perfection, 1996.

Le Protestantisme, une profession de foi, 1997.

Le Taoïsme, un principe d'harmonie, 1997.

Le Védisme, l'éveil de la spiritualité indienne, 1997.

Les Incas, adorateurs du Soleil, 1998.

Les Mayas, du sacrifice à la renaissance, 1999.

Le Chamanisme, une médiation entre les mondes, 1999.

La Religion orthodoxe, gardienne de la tradition, 2000.

Le Catholicisme, chrétienté et religion universelle, 2000.

Le Judaïsme, à la source de la pensée juive, 2002.

L'Islam, voie spirituelle du Verbe révélé, 2002.

Les Apôtres, envoyés et missionnaires de Jésus, 2005.

Les Mystiques, adeptes du chemin intérieur, 2005.

* * *

Le Pouvoir des formes qui nous entourent, Éditions Sand, « La nuit des mondes », 1988.

Comment pratiquer la radiesthésie, Éditions Retz, « Mieux-être », 1989.

L'Écriture automatique, Éditions De Vecchi, 1994.

La Magie des superstitions, Éditions De Vecchi, 1995.

Dictionnaire de la franc-maçonnerie, Éditions De Vecchi, 1995.

(*suite en fin de volume*)

BERNARD BAUDOUIN

LE GRAND LIVRE DE LA CONNAISSANCE DE SOI

De Confucius à Bergson

PRESSES DU CHÂTELET

Pour plus d'informations
sur les publications de Bernard Baudouin,
contacter son site : www.bernardbaudouin.com

Notre catalogue est consultable à l'adresse suivante :
www.pressesduchatelet.com
Presses du Châtelet
34, rue des Bourdonnais 75001 Paris.

ISBN 978-2-8098-1389-0

Regarde au-dedans de toi ;
c'est au-dedans qu'est la source du bien,
laquelle peut s'épancher à jamais,
si tu sais à jamais la creuser et l'approfondir.

Marc Aurèle

Sommaire

Deuxième partie

UNE ÈRE NOUVELLE POUR LA CONNAISSANCE DE SOI

Troisième partie

La connaissance de soi chez les Modernes

Introduction

Depuis qu'il est sorti de l'animalité primitive, l'homme cherche à comprendre.

Comprendre le monde dans lequel il évolue.

Comprendre le sens des éléments naturels qui animent et rythment les saisons.

Comprendre les mystères de la vie et de la mort.

Au fil des âges et au prix de multiples mutations, l'humain a bientôt affirmé un ascendant naturel sur toutes les espèces vivantes. Son évolution a dès lors pris un essor sans précédent.

Alors que les autres formes de vie restaient cantonnées dans des modes d'existence réglés de longue date, l'homme n'a cessé de chercher, d'améliorer, de repousser les limites de son entendement et de sa compréhension.

De découvertes en adaptations, il s'est enhardi, a franchi les montagnes, traversé des océans, colonisé des continents, construit des cités toujours plus grandes, bâti des nations et des empires. L'aptitude de son cerveau à apprendre toujours plus et son emprise sur la matière se sont développées au-delà du concevable, traduisant une intelligence phénoménale, et surtout une quête tous azimuts jamais assouvie. Jusqu'à parvenir aujourd'hui,

dans la seconde décennie du XXI[e] siècle, à des réalisations que n'auraient pas osé imaginer les générations précédentes.

Cependant, pas un instant au cours de ces millénaires d'évolution l'homme n'est parvenu à oublier qu'il était doté d'une « double vie » : il pouvait certes évoluer physiquement dans un environnement matériel plus ou moins proche, mais il devait aussi, en permanence, assumer une *vie intérieure*, de laquelle dépendait en réalité la totalité de son existence car c'était là, en définitive, dans son intimité la plus authentique, que tous ses choix prenaient forme.

Alors, en toute logique, l'homme chercha aussi à comprendre, à cerner ce monde intérieur si intime et insaisissable, à tenter de mieux se connaître pour mieux faire face aux aléas d'une existence chaque jour plus complexe.

Ainsi virent le jour les premiers « penseurs », qui allaient donner du sens à l'existence humaine en soulignant et définissant, autant que possible, selon leurs coutumes et leurs traditions respectives, les rouages intérieurs motivant et générant le devenir des hommes.

De siècle en siècle, la quête de la *connaissance de soi* devint une constante chez les esprits les plus éclairés de leur temps, soulignant combien cette compréhension était nécessaire pour « donner du sens » à toute trajectoire humaine, et nourrissant bientôt, génération après génération, la mémoire des hommes d'une multitude de précieuses nuances venant enrichir leur présent comme leur devenir.

Le présent ouvrage n'en est que le reflet partiel, dévoilant comment, à mesure qu'il découvrait le monde matériel et le modelait selon ses besoins, l'homme eut aussi l'intuition et la sagesse d'entrer profondément en lui-même, à la recherche de l'essence de la vie.

1
Se connaître

C'est un grand défaut
que de se croire plus que l'on est
et de s'estimer moins que l'on ne vaut.

Goethe

L'aptitude à se connaître, sans fard et sans détour, par-delà des apparences qui jalonnent notre quotidien est sans conteste l'un des atouts majeurs auquel puisse prétendre tout être humain ayant une conscience.

Encore faut-il s'entendre sur la nature de cette connaissance. En effet, il ne s'agit pas ici d'une connaissance livresque ou estudiantine, puisée dans les livres ou apprise d'une quelconque manière. Mais, au contraire, d'un savoir autrement plus personnel et profond, à la croisée de l'existence corporelle et des pensées initiées dans les obscurs méandres de l'esprit.

« Connaître », « savoir », « esprit »… Trois mots qui, à eux seuls, cernent le sujet et soulignent d'emblée l'envergure du problème. Mais, contre toute attente, rien n'est aussi simple qu'il y paraît, surtout quand il est question de soi-même.

Prétendre « connaître » est une chose, une démarche des plus courantes dans la vie de tous les jours, qui rassure et sécurise ; mais « savoir » véritablement est d'une tout autre portée, confère aux actes et aux pensées qui s'enchaînent d'heure en heure une dimension sans commune mesure avec les prétentions verbales ordinaires.

Percevoir ce qui nous entoure, l'environnement dans lequel nous évoluons, les êtres que nous croisons ou qui nous accompagnent, génère une connaissance et authentifie le fait que nous avons une conscience des choses. Mais il s'agit là d'une approche et d'un regard extérieurs : avoir « conscience de soi », c'est-à-dire porter un regard sur son propre monde intérieur, est une autre affaire.

C'est cette conscience tournée vers le dedans de notre être, et elle seule, qui conduit à la compréhension de soi-même. Mais ce que l'on ignore fréquemment, c'est qu'au-delà de la connaissance extérieure et immédiate le chemin pour parvenir à une réelle *connaissance de soi*, pleine et entière, est souvent très long.

D'emblée, une distinction majeure s'impose : avoir conscience que l'on existe, que l'on est vivant et pensant, ne signifie pas pour autant que l'on connaît sa propre essence la plus intime, ce qui nous définit et nous distingue de tous les autres individus.

Dès lors, si être simplement doué d'une conscience ne suffit pas, la question qui se pose est de savoir comment parvenir, en toute objectivité et le plus précisément possible, à la *connaissance de soi*.

Pour tenter d'y répondre, peut-être faut-il en premier lieu s'interroger sur la nature de ce « soi » dont nous parlons.

Qui suis-je ?

La grande question est posée : qui est-on véritablement ?

On est généralement tenté de répondre par une formule simple, visant à souligner que l'on est *ceci* ou *cela*. Mais force est de constater que, dans bien des cas, ladite réponse est loin d'être satisfaisante, car en réalité elle ne cerne qu'une facette de notre personnalité.

Je suis un corps, mais je suis aussi un personnage, un rôle social, un individu plus ou moins imprégné d'une culture, d'un passé, et encore un esprit, un caractère, un tempérament… Autant de formes de connaissance qui peuvent me définir, mais qui, au bout du compte, ne disent pas l'essentiel sur mon être le plus intime.

On pourra bien sûr affirmer, en toute logique, que ce que l'on expérimente concrètement dans la vie est l'exacte émanation de ce que l'on est au plus profond de soi, il n'en demeure pas moins que le fait de savoir quels sont mon métier, ma situation sociale ou mes goûts culturels peut correspondre à des milliers d'autres personnes qui ont la même « identité collective » et, de ce fait, ne me désigne pas avec une totale précision. De toute évidence, ma véritable identité personnelle est donc *ailleurs*.

Et c'est bien là toute l'ambiguïté du sujet : nous pouvons répondre à quasiment toutes les questions sur notre existence à l'extérieur de nous-mêmes, notre place dans la société et nos rapports avec les autres, mais nous sommes bien maladroits – voire impuissants – dès lors que nous nous tournons vers l'intérieur de notre être. Comme si notre conscience se trouvait soudain face à un mur invisible, un *no man's land* indicible terriblement difficile à pénétrer.

Certains se contenteront de cette « conscience extérieure » de soi, ne cherchant pas davantage à s'infiltrer dans les profondeurs de leur esprit, sur les chemins tortueux et invisibles empruntés

chaque minute, chaque heure, chaque jour par une pensée aux jaillissements souvent incontrôlés. Ils opteront, sans états d'âme, pour les raccourcis bien pratiques et sécurisants des définitions extérieures.

Mais, pour les autres, tous ceux dont l'attente ne peut se satisfaire de demi-réponses, des seules caractéristiques sociales et biologiques, et qui veulent en avoir le cœur net sur la réalité de leur existence, ce sera le début d'une longue quête.

Car venir à la rencontre de soi peut se décider en un instant, mais il faut bien souvent du temps, beaucoup de temps, pour soulever une à une les couches de la superficialité ambiante et parvenir là où, loin des affres de la matérialité, tout a commencé, où tout se décide et se vit le plus intensément à chaque instant, dans le souffle et les vibrations originelles d'une vie.

Les spécialistes les plus éminents s'accordent à reconnaître que se réduire à des déterminations purement extérieures pour définir sa propre personne ne peut conduire qu'à un « évitement permanent » de l'essentiel, de ce qui nous distingue intrinsèquement de chacun des milliards d'individus qui peuplent cette planète. Ce peut être un choix volontaire, mais il faut savoir qu'il restera toujours parcellaire et ne conduira jamais à une connaissance totalement objective de soi.

L'autre choix, qui se présente à quiconque veut en avoir le cœur net sur la véritable nature de son existence, est celui de l'introspection, de l'objectivité la plus totale envers ce que l'on va trouver au fond de soi. En une intériorisation qui a tous les accents d'un défi lancé à notre être profond. Car c'est bien là, en réalité, face à soi-même, que tout se joue, que tout commence et finit.

À la recherche de soi

La première des embûches à éviter, pour qui part à la recherche de soi, tient à la distinction qui existe entre « avoir conscience de soi » et parvenir à une « connaissance de soi ».

Tout être pensant a conscience d'exister, de penser… donc de soi. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il connaît les choses auxquelles il pense, ce qui les compose et les définit.

On peut donc avoir conscience d'être en vie, percevoir tout ce qui nous entoure et stimule nos sens comme notre intelligence, sans pour autant connaître en détails les rouages qui nous conduisent à interpréter la réalité, inventorier nos sensations, prendre les décisions que nous jugeons opportunes et agir au quotidien.

De la même manière, avoir une conscience morale, sociale ou politique, à partir de jugements et présupposés extérieurs, ne garantit en rien l'accès à ce qui se passe au plus profond de nous. Car c'est d'un autre monde, d'une autre dimension de notre univers dont il est question, par le simple fait que la connaissance de soi ne peut s'apprendre ou s'acquérir d'une quelconque manière.

En effet, à l'image de notre corps qui change au fil du temps, la connaissance que l'on peut avoir de soi-même n'est jamais figée, définitive ; elle évolue en permanence, intégrant et se nourrissant de tout ce qui survient dans notre sphère de conscience, heure après heure. Prétendre la positionner dans un cadre précis ne conduirait qu'à donner l'image d'une situation à un moment précis, en un temps *T*, immédiatement obsolète par le simple défilement du temps qui modifie tout à chaque instant.

Le second écueil que rencontre celui ou celle qui part à la recherche de soi consiste à savoir si l'on est capable de parvenir à la connaissance de soi sans l'aide d'autrui. Nul n'ignore,

en effet, que l'on existe pour une bonne part dans le regard que les autres portent sur nous : c'est au travers d'eux, de ce qu'ils nous renvoient de nous-mêmes, que nous percevons le plus souvent ce que nous sommes réellement. La question se pose donc naturellement de savoir s'il faut également passer par autrui pour accéder à la connaissance de soi.

« *Peut-on être le seul acteur dans la connaissance de soi ?* » est sans doute l'une des interrogations majeures que se sont posées les grands penseurs de tous les temps. Car plonger au cœur de soi-même pour y trouver le sens de son existence comporte un danger majeur : celui d'être à la fois juge et partie, avec en filigrane le risque de ne pas être objectif à 100 %, surtout si ce que l'on découvre n'est pas totalement agréable. C'est pourquoi le recours à un regard extérieur semble parfois plus logique – encore que son objectivité puisse elle aussi se révéler « fluctuante » pour diverses raisons.

On l'aura compris, s'engager dans une démarche visant à la *connaissance de soi* n'est pas une mince affaire. En premier lieu dans le choix des moyens que l'on se donne pour entreprendre ce voyage dans les moindres recoins de notre être. Ensuite, parce que la notion de « soi » revêt à l'évidence des sens multiples, depuis la réalité de ce qui est jusqu'à l'image que l'on se fait de sa propre individualité.

Il s'agit là d'un authentique « travail sur soi-même », visant à mettre en lumière, par une recherche exigeante et objective empreinte d'une lucidité à toute épreuve, un savoir global – si possible total – sur ce que l'on est véritablement, sur notre nature essentielle, au-delà de cet *ego* qui parfois pose problème.

Cette quête de sens devra permettre d'apporter des réponses à des questions fondamentales sur notre trajectoire, parmi lesquelles :

– Que suis-je en tant qu'être humain ?
– Que suis-je en tant qu'être humain inscrit dans une histoire ?
– Que suis-je en tant qu'homme (ou femme) ? En tant qu'enfant d'un couple ?
– Que suis-je en tant que membre de telle culture, à telle époque ?
– Quel est mon véritable caractère ?
– Comment définir précisément ma personnalité ?
– Que suis-je comme être singulier ?
– Que suis-je de plus que la résultante de mes déterminations et de mes conditionnements ?
– Suis-je réellement un être libre ?
– Suis-je conscient, ou puis-je devenir conscient, de tout ce qui me détermine ?

D'emblée, la tâche à accomplir peut paraître colossale, d'autant que peu de personnes sont habituées à effectuer un vrai travail d'introspection, et surtout que la plupart de ces questions sont en partie imbriquées les unes aux autres. Elle est néanmoins indispensable pour trouver la paix intérieure et l'harmonie dans le chemin de vie de tout être humain, au point que les grands courants spirituels traditionnels en ont fait l'objectif premier et fondamental de leur quête.

Par chance, quelques motivations fortes peuvent nous aider dans notre entreprise : ce sont les objectifs que cette connaissance de soi, cette quête d'identité, va nous permettre d'atteindre avec un réel bénéfice. Car, au bout du compte, la *connaissance de soi*, une fois approchée en détail, se révèle d'une valeur considérable dans de nombreux domaines, aussi bien au quotidien que dans la projection de notre existence vers un futur plus ou moins proche.

On y gagne un goût jusque-là insoupçonné pour l'introspection, une certaine exigence de lucidité, une approche nouvelle

du libre arbitre, la plénitude à agir réellement en accord avec soi, la découverte de son véritable potentiel, la redéfinition de son « horizon des possibles », une plus grande anticipation dans ses choix, une maîtrise plus grande de son destin… et, en finale, une *prise de conscience* du sens véritable de notre être le plus intime comme de notre trajectoire.

Certains grands philosophes n'ont pas manqué de souligner, non sans une part de vérité, que toute recherche dans la connaissance de soi fait de celui qui cherche l'objet de sa recherche – introduit la dualité *sujet-objet* – et, à ce titre, l'éloigne de son être véritable, d'une possible compréhension de ses « mécanismes existentiels » les plus basiques.

Il n'en demeure pas moins vrai que la connaissance de soi, quand bien même elle peut paraître difficile et nécessiter une approche de longue haleine, s'impose comme l'objectif de toute conscience de soi et le socle fondateur de toute identité.

Première partie

LA CONNAISSANCE DE SOI CHEZ LES ANCIENS

1
La Chine ancienne



Confucius *(551-479 av. J.-C.)*

De la véritable origine de son nom jusqu'aux dates qui marquent les limites de son existence, on ne sait presque rien de cet homme qui restera comme l'un des plus grands philosophes de son temps, devenant un véritable mythe pour les siècles futurs.

Cette renommée posthume lui vaudra de voir son œuvre enrichie de textes dont il n'est pas véritablement l'auteur. Il n'en demeure pas moins que ceux qui paraissent indiscutables, tel le ***Lun Yu*** (*Les Entretiens familiers*), sont d'une portée philosophique et humaniste incontestable, révélant un esprit brillant et visionnaire.

Ayant fait vœu de résoudre par la seule morale les difficultés d'une société en décadence, Confucius ne parviendra pas à imposer son approche réformatrice au niveau politique, mais il aura eu le mérite de proposer aux hommes des recettes de bien public, d'éthique sociale, et un « modèle humain » mettant en valeur les qualités individuelles de chacun dans le respect de tous[1].

Lun Yu – Les Entretiens de Confucius

À quinze ans, ma volonté était tendue vers l'étude ; à trente ans, je m'y perfectionnais ; à quarante ans, je n'éprouvais plus d'incertitudes ; à cinquante ans, je connaissais le décret céleste ; à soixante ans, je comprenais, sans avoir besoin d'y réfléchir, tout ce que mon oreille entendait ; à soixante-dix ans, en suivant les désirs de mon cœur, je ne transgressais aucune règle. (II, 4)

Si l'on considère pourquoi et comment un homme agit, si l'on examine ce qui l'apaise, pourra-t-il cacher ce qu'il est ? (II, 10)

Celui qui repasse dans son esprit ce qu'il sait déjà, et par ce moyen acquiert de nouvelles connaissances, pourra bientôt enseigner les autres. (II, 11)

Iou, veux-tu que je t'enseigne le moyen d'arriver à la connaissance ? Ce qu'on sait, savoir qu'on le sait ; ce qu'on ne sait pas, savoir qu'on ne le sait pas : c'est savoir véritablement. (II, 17)

1. Lire Bernard Baudouin, *Le Confucianisme, une conception morale de la vie*, Éditions De Vecchi, « Spiritualités du monde, religions, mystères et traditions », 1995.

Je ne sais à quoi peut être bon un homme qui manque de sincérité. Comment employer un char à bœufs sans joug, ou une petite voiture sans attelage ? (II, 22)

Tzeu Hia dit à Confucius : « On lit dans le *Livre des Odes* : “Un sourire agréable plisse élégamment les coins de sa bouche ; ses beaux yeux brillent d’un éclat mêlé de noir et de blanc. Un fond blanc reçoit une peinture de diverses couleurs.” Que signifient ces paroles ? »

Le Maître répondit : « Avant de peindre, il faut avoir un fond blanc. »

Tzeu Hia reprit : « Ces paroles ne signifient-elles pas que les cérémonies extérieures exigent avant tout et présupposent la sincérité des sentiments ? »

Le Maître dit : « Tzeu Hia sait éclaircir ma pensée. À présent, je puis lui expliquer les *Odes.* » (III, 8)

On s’égare rarement en s’imposant à soi-même des règles sévères. (IV, 23)

Le Maître dit que Tzeu Tchang pratiquait parfaitement quatre qualités de l’homme honorable, à savoir la déférence envers ses égaux, le respect envers ses supérieurs, la bienfaisance envers le peuple, la justice envers ses sujets. (V, 16)

Tchoung koung interrogea Confucius sur Tzeu sang Pe tzeu. Le Maître répondit : « Il a de bonnes qualités ; il se contente aisément. »

Tchoung koung dit : « Être soi-même toujours diligent, et ne pas exiger trop de son peuple, n’est-ce pas louable ? Mais être soi-même négligent, et exiger peu des autres, n’est-ce pas se contenter trop facilement ? »

Le Maître répondit : « Ioung, vous dites vrai. » (VI, 2)

Jen K'iou dit : « Maître, ce n'est pas que votre Voie me déplaise ; mais je n'ai pas la force de la mettre en pratique. » Le Maître répondit : « Celui qui vraiment n'en a pas la force tombe épuisé à mi-chemin. Quant à vous, vous vous assignez des limites. » (VI, 12)

Celui chez qui les qualités naturelles l'emportent sur la politesse des manières et du langage est un homme agreste. Celui chez qui la politesse des manières et du langage l'emporte sur les vertus intérieures est comme un copiste de tribunal. Celui qui possède à un égal degré la vertu et la politesse est un homme honorable. (VI, 18)

Tout homme en naissant a la rectitude. Si celui qui la perd ne perd pas en même temps la vie, il a un bonheur qu'il n'a pas mérité. (VI, 19)

Fan Tch'eu l'interrogea sur l'intelligence. Le Maître dit : « Traiter le peuple avec équité, honorer les esprits, mais s'en tenir à distance, cela peut s'appeler intelligence. »

Fan Tch'eu l'interrogea ensuite sur le sens de l'humanité. Confucius répondit : « L'homme honorable commence par le plus difficile, avant de penser aux avantages qu'il en doit retirer ; on peut appeler cela de l'humanité. » (VI, 22)

L'homme intelligent aime l'eau, et l'homme honorable les montagnes. L'homme intelligent se donne du mouvement ; l'homme honorable demeure immobile. L'homme intelligent vit heureux ; l'homme honorable vit longtemps. (VI, 23)

Tseu koung dit : « Que faut-il penser de celui qui prodiguerait ses bienfaits parmi le peuple et pourrait aider la multitude ? Pourrait-on dire qu'il est pleinement humain ? »

Le Maître répondit : « Aider la multitude ? Mais c'est être un saint ! Iao et Chouenn eux-mêmes avaient la douleur de ne pouvoir le faire. La vertu d'humanité, c'est élever autrui comme on souhaiterait l'être soi-même ; c'est le faire parvenir là où on le voudrait soi-même. Qui est capable de s'en faire le modèle offre la recette de cette vertu. » (VI, 30)

Engranger en silence les connaissances, apprendre sans éprouver jamais de satiété, enseigner sans jamais se lasser, quelle est la difficulté pour moi ? (VII, 2)

Ce qui me préoccupe, c'est de ne pas m'appliquer à cultiver la Vertu, de ne pas enseigner ce que j'ai étudié, d'entendre parler de justice sans pouvoir l'appliquer, et de ne pouvoir me corriger de mes défauts. (VII, 3)

Fût-on réduit à manger une grossière nourriture, à boire de l'eau, et à reposer la nuit la tête appuyée sur son bras, on y trouvera de la joie au milieu de ses privations. Les richesses et les dignités obtenues injustement me paraissent comme des nuages qui passent. (VII, 16)

Accordez-moi encore quelques années de vie, et quand j'aurai étudié cinquante ans *Le Livre des mutations*, je pourrai éviter les fautes graves. (VII, 17)

La connaissance n'est pas innée en moi ; mais mon amour pour l'Antiquité m'y fait aspirer avec ardeur. (VII, 20)

Il est peut-être des hommes qui agissent en toute ignorance, je n'en suis pas. Après avoir beaucoup entendu, j'examine et je choisis ce qui est bon à suivre. J'observe beaucoup pour le graver dans ma mémoire : c'est le second degré de la connaissance. (VII, 28.)

La vertu d'humanité est-elle inaccessible ? Il me suffit de la désirer et la voilà. (VII, 30)

Le sage est calme et serein. L'homme de peu est toujours accablé de soucis. (VII, 37)

L'ambition sans droiture, l'ignorance sans prudence, la naïveté sans bonne foi, cela dépasse mon entendement ! (VIII, 16)

Étudiez, comme si vous aviez toujours à acquérir ; et craignez de perdre ce que vous avez acquis. (VIII, 17)

Le Maître désapprouvait quatre choses : l'opinion personnelle, l'affirmation catégorique, l'opiniâtreté et l'égoïsme. (IX, 4)

Comment ne pas approuver des préceptes exemplaires ? Mais le plus précieux est de se corriger dans leur sens. Comment ne pas acquiescer à des conseils habiles ? Mais le plus précieux est d'y réfléchir. Je n'ai que faire d'un homme qui acquiesce sans réfléchir, qui approuve sans se corriger. (IX. 24)

Que l'homme honorable mette au premier rang la loyauté et la sincérité ; qu'il ne lie pas amitié avec des hommes qui ne lui ressemblent pas ; s'il tombe dans un défaut, qu'il ait le courage de s'en corriger. (IX, 25)

On peut enlever de force à une armée de trois légions son général en chef ; il est impossible d'arracher de force au moindre particulier sa détermination de pratiquer la Vertu. (IX, 26)

Un homme éclairé n'hésite pas ; un homme honorable est exempt de soucis ; un homme courageux n'a pas peur. (IX, 29)

Tzeu Lou interrogea Confucius sur la manière d'honorer les esprits. Le Maître répondit : « Celui qui ne sait pas remplir ses devoirs envers les hommes, comment saura-t-il honorer les esprits ? »

Tzeu Lou reprit : « Permettez-moi de vous interroger sur la mort. » Le Maître répondit : « Celui qui ne sait pas ce qu'est la vie, comment saura-t-il ce qu'est la mort ? » (XI, 12)

Tzeu Koung demanda lequel des deux était le plus sage, de Cheu ou de Chang. Le Maître répondit : « Cheu va au-delà des limites ; Chang reste en deçà. »

Tzeu Koung reprit : « D'après cela, Cheu l'emporte-t-il sur Chang ? »

Le Maître répondit : « Dépasser les limites n'est pas un moindre défaut que de rester en deçà. » (XI, 16)

Ien Iuen ayant interrogé Confucius sur la vertu d'humanité, le Maître répondit : « Se maîtriser soi-même, et revenir aux rites de la courtoisie, c'est cela le sens d'humanité. Si un jour on parvenait à se maîtriser soi-même, et à rétablir les rites, aussitôt le monde entier recouvrerait cette vertu d'humanité. Agir en ce sens, ne dépend-il pas de nous-mêmes et non des autres ? »

Ien Iuen dit : « Permettez-moi de vous demander quelle est la méthode à suivre. »

Le Maître répondit : « Ne rien regarder, ne rien écouter qui soit contraire aux rites de la courtoisie ; ne rien dire, ne rien faire qui soit contraire aux rites de la courtoisie. »

Ien Iuen dit : « Malgré mon manque d'intelligence, permettez-moi de me mettre au service de ces préceptes. » (XII, 1)

Seu Ma Gniou demanda à Confucius ce que c'était qu'un homme honorable. Le Maître répondit : « L'homme honorable est exempt d'inquiétude et de crainte. »

Seu Ma Gniou dit : « Pour être honorable, suffit-il d'être exempt d'inquiétude et de crainte ? »

Le Maître répondit : « Celui qui, examinant son for intérieur, ne reconnaît en lui aucune souffrance, quelle inquiétude, quelle crainte aurait-il ? » (XII, 4)

Tzeu Tchang demanda en quoi consiste la lucidité. Le Maître répondit : « Ne pas se laisser imprégner par les calomnies, ni se laisser meurtrir par les accusations ; cela peut s'appeler lucidité. Ne pas se laisser imprégner par les calomnies, ni se laisser meurtrir par les accusations, c'est la lucidité d'un homme qui voit loin. » (XII, 6)

Tzeu Tchang demanda à Confucius ce qu'il fallait faire pour magnifier la Vertu et pour reconnaître l'égarement. Le Maître répondit : « Magnifier la Vertu, c'est s'appliquer principalement à garder la fidélité et la sincérité, et observer la justice. On souhaite la vie à ceux que l'on aime et la mort à ceux que l'on hait. Mais souhaiter tour à tour la vie et la mort, c'est de l'égarement. » (XII, 10)

L'homme honorable étend ses connaissances par les livres, et les ordonne grâce aux rites ; il parvient ainsi à ne rien trahir. (XII, 15)

L'homme honorable développe ce qui est beau chez autrui et non ce qui est laid. L'homme de peu tient une conduite tout opposée. (XII, 16)

Fan Tch'eu, accompagnant Confucius dans une promenade au pied de la terrasse des Danses pour la Pluie, lui dit : « Permettez-moi de vous demander comment on peut magnifier la Vertu, corriger ses défauts, reconnaître ses erreurs. »

Le Maître répondit : « Quelle excellente question ! Servir d'abord, avant d'en espérer les fruits, n'est-ce pas magnifier la Vertu ? Lutter contre ses propres défauts, et non ceux d'autrui, n'est-ce pas le moyen de se corriger ? Dans un moment de colère, mettre en danger sa vie et celle de ses parents, n'est-ce pas de l'égarement ? » (XII, 21)

Tseng Tzeu dit : « L'homme honorable rassemble autour de lui des amis grâce à sa culture, et les amis le renforcent dans la vertu d'humanité. » (XII, 24)

Si un homme sait se gouverner lui-même, quelle difficulté aura-t-il à gouverner l'État ? Mais celui qui ne sait pas se gouverner lui-même, comment pourra-t-il gouverner les autres ? (XIII, 13)

L'homme honorable cultive l'harmonie et non le conformisme. L'homme de peu cultive le conformisme et non l'harmonie. (XIII, 23)

Fermeté, résolution, simplicité, réserve touchent à la vertu d'humanité. (XIII, 27)

Qui possède la Vertu ne peut qu'avoir de l'éloquence ; qui possède l'éloquence n'est pas nécessairement doué de Vertu. Qui possède la plénitude humaine ne peut être que courageux ; mais qui est courageux n'est pas nécessairement pleinement humain. (XIV, 4)

Tzeu Lou pria Confucius de lui dire ce qu'est un homme accompli. Le Maître répondit : « Celui qui aurait la prudence de Tsang Ou tchoung, l'intégrité de Koung tch'o, le courage de Tchouang Tzeu, préfet de Pien, l'habileté de Jen K'iou, et qui de plus cultiverait les rites et la musique, pourrait être regardé

comme un homme accompli. » Confucius ajouta : « À présent, pour être un homme accompli, est-il nécessaire de réunir toutes ces qualités ? Celui qui, en présence d'un profit à retirer, se rappelle la justice, qui, en face du danger, risque sa vie, qui, même après de longues années, n'oublie pas ses engagements ; celui-là peut aussi être considéré comme un homme accompli. » (XIV, 12)

Anciennement, on s'appliquait à l'étude pour soi-même ; à présent, on s'y livre pour [acquérir l'estime] des autres. (XIV, 24)

Le Maître dit : « La Voie de l'homme honorable est triple – que je ne peux quant à moi réaliser : la plénitude humaine sans obsession ; la connaissance sans scepticisme ; le courage sans peur. »

Tzeu Koung dit : « Mais vous parlez de vous, Maître. » (XIV, 28)

Ne t'afflige pas d'être méconnu des hommes, mais plutôt d'être incompétent. (XIV, 30)

Celui-là n'est-il pas vraiment sage, qui ne présume pas d'avance que les hommes ou chercheront à le tromper ou seront en défiance contre lui, mais qui cependant en a la prescience ? (XIV, 31)

Le Maître dit : « Personne ne me connaît. »

Tzeu Koung dit : « Maître, pourquoi dites-vous que personne ne vous connaît ? »

Le Maître reprit : « Je ne me plains pas du Ciel et n'accuse pas les hommes, En étudiant ce qui est en bas, je pénètre les hauteurs. Celui qui me connaît, n'est-ce pas le Ciel ? » (XIV, 35)

Le sage évite le monde, puis évite certaines contrées, puis certaines attitudes, enfin certaines paroles. (XIV, 37)

Le Maître dit : « Seu, me considères-tu comme un homme qui a beaucoup appris et beaucoup retenu ?

— Oui, répondit Tzeu Koung. Suis-je dans l'erreur ?

— Tu es dans l'erreur, reprit Confucius. J'ai un fil qui relie tout. » (XV, 3)

Si vous refusez d'instruire un homme qui a les dispositions requises, vous perdez un homme. Si vous enseignez un homme qui n'a pas les dispositions nécessaires, vous perdez vos instructions. Un sage ne perd ni les hommes ni ses enseignements. (XV, 8)

Celui dont la prévoyance ne s'étend pas loin sera bientôt dans l'embarras. (XV, 12)

Celui qui est sévère envers lui-même et indulgent envers les autres évite les mécontentements. (XV, 15)

L'équité est l'essence même de l'homme honorable. Il la pratique d'après les rites, la manifeste avec humilité, et l'accomplit en toute sincérité. Un tel homme mérite le nom d'homme honorable. (XV, 18)

L'homme honorable s'afflige de son incompétence ; il ne s'afflige pas de n'être pas connu des hommes. (XV, 19)

Le Maître dit : « L'homme honorable attend tout de lui-même ; l'homme de peu attend tout des autres. » (XV, 21)

Tzeu Koung demanda s'il existait un mot qu'on pût observer toute la vie. Le Maître répondit : « N'est-ce pas celui de tolérance ? Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fasse à vous-même. » (XV, 24)

L'homme peut développer la Voie ; mais ce n'est pas la Voie qui développe l'homme. (XV, 29)

Ne pas se corriger après une faute, c'est là qu'est la faute. (XV, 30)

Autrefois, je passais des jours entiers sans manger et des nuits entières sans dormir, afin de me livrer à la méditation. J'en ai retiré peu de fruits. Il vaut mieux étudier. (XV, 31)

Il y a trois plaisirs utiles, et trois nuisibles. Aimer les rites et la musique bien réglés, aimer à dire le bien qu'on a observé dans les autres, à se lier d'amitié avec beaucoup d'hommes sages, ces trois choses sont utiles. Aimer à donner libre cours à ses convoitises, à perdre son temps et à courir çà et là, à faire bombance, ces trois plaisirs sont nuisibles. (XVI, 5)

L'homme honorable se tient en garde contre trois choses. Dans la jeunesse, lorsque le sang et le souffle vital sont toujours en mouvement, il se tient en garde contre les plaisirs des sens. Dans l'âge mûr, lorsque le sang et le souffle vital sont dans toute leur vigueur, il évite les querelles. Dans la vieillesse, lorsque le sang et le souffle vital ont perdu leur énergie, il se tient en garde contre la passion d'acquérir. (XVI, 7)

L'homme honorable donne une attention spéciale à neuf choses. Il s'applique à bien voir ce qu'il regarde, à bien entendre ce qu'il écoute ; il a soin d'avoir un air affable, d'avoir une attitude déférente, d'être sincère dans ses paroles, d'être diligent dans ses actions ; dans ses doutes, il a soin d'interroger ; lorsqu'il est mécontent, il pense aux suites fâcheuses de la colère ; en face d'un bien à obtenir, il se rappelle la justice. (XVI, 10)

Rechercher le bien, comme si l'on craignait de ne pouvoir y parvenir ; éviter le mal, comme si l'on avait mis la main dans l'eau bouillante ; c'est un principe que j'ai vu mettre en pratique, et que j'ai appris. Vivre dans la retraite à la poursuite de son idéal, pratiquer la justice, afin d'accomplir sa Voie, c'est un principe que j'ai appris, mais que je n'ai encore vu suivi par personne. (XVI, 11)

Tzeu Tchang demanda à Confucius en quoi consiste la vertu d'humanité. Confucius répondit : « Celui-là est parfait qui est capable de pratiquer cinq choses partout et toujours. »

Tzeu Tchang dit : « Permettez-moi de vous demander quelles sont ces cinq choses ?

— Ce sont, répondit Confucius, la déférence, la grandeur d'âme, la sincérité, la diligence et la générosité. La déférence inspire le respect ; la grandeur d'âme gagne les cœurs ; la sincérité obtient la confiance ; la diligence exécute des œuvres utiles ; la générosité rend facile la direction des hommes. » (XVII, 6)

Le Maître dit : « Iou, connais-tu les six paroles et les six ombres ? »

Tzeu Lou se levant, répondit : « Pas encore.

— Assieds-toi, reprit Confucius, je te les dirai. Le défaut de celui qui aime à se montrer bienfaisant, et n'aime pas l'étude, c'est le manque de discernement. Le défaut de celui qui aime le savoir, et n'aime pas l'étude, c'est de tomber dans la futilité. Le défaut de celui qui aime à tenir ses promesses, et n'aime pas l'étude, c'est de nuire aux autres. Le défaut de celui qui aime la franchise, et n'aime pas l'étude, c'est d'être tranchant. Le défaut de celui qui aime à montrer du courage et n'aime pas l'étude, c'est de troubler l'ordre. Le défaut de celui qui aime la fermeté d'âme, et n'aime pas l'étude, c'est le fanatisme. » (XVII, 8)

Chercher à plaire aux hommes par des discours étudiés et un extérieur composé est rarement signe de plénitude humaine. (XVII, 17)

Tzeu Hia dit : « Celui qui chaque jour examine ses manques, et qui chaque mois examine s'il n'a rien oublié de ce qu'il a appris, celui-là désire vraiment apprendre. » (XIX, 5)

Tzeu Hia dit : « L'homme de peu colore toujours d'une belle apparence les fautes qu'il a commises. » (XIX, 8)

Tzeu Hia dit : « Celui qui dans les grands principes ne dépasse pas les limites, peut dans les petits se permettre quelques libertés. » (XIX, 11)

Tzeu Koung dit : « Les fautes d'un homme honorable sont comme les éclipses du soleil et de la lune. Quand il s'égare, tous les yeux le voient. Quand il se corrige, tous les regards le contemplent. » (XIX, 21)



Lao Zi *(Ve s. av. J.-C.)*

Reconnu comme l'un des plus grands esprits de l'Antiquité chinoise, Lao Zi (ou Lao Tseu) n'en reste pas moins un personnage énigmatique d'un point de vue historique. Aucun signe, aucun détail concret ne permettra d'attester de

son identité. Ici, il sera considéré comme un archiviste, là comme le Maître de Confucius, et surtout comme un véritable sage, un Maître authentique pratiquant le Dao et la vertu.

À terme, il se retirera du monde et disparaîtra sans laisser d'autre trace que le ***Livre de la Voie et de la Vertu*** *(**Dao De Jing**), dans lequel les taoïstes de la dynastie des Han – et par la suite de nombreux courants spirituels – puiseront leurs règles de vie, faisant de Lao Tseu leur saint patron, et lui conférant même parfois l'aura d'un dieu.*

Dao De Jing – Livre de la Voie et de la Vertu

La voie qui peut être exprimée par la parole n'est pas la Voie éternelle ; le nom qui peut être nommé n'est pas le Nom éternel.

(L'être) sans nom est l'origine du ciel et de la terre ; avec un nom, il est la mère de toutes choses.

C'est pourquoi, lorsqu'on est constamment exempt de passions, on voit son essence spirituelle ; lorsqu'on a constamment des passions, on se voit sous une forme bornée.

Ces deux choses ont une même origine et reçoivent des noms différents. On les appelle toutes deux profondes. Elles sont profondes, doublement profondes. C'est la porte de toutes les choses spirituelles. (I, 1)

Dans le monde, lorsque tous les hommes ont su apprécier la beauté (morale), alors la laideur (du vice) a paru. Lorsque tous les hommes ont su apprécier le bien, alors le mal a paru. C'est pourquoi l'être et le non-être naissent l'un de l'autre.

Le difficile et le facile se produisent mutuellement.

Le long et le court se donnent mutuellement leur forme.

Le haut et le bas montrent mutuellement leur inégalité.

Les tons et la voix s'accordent mutuellement.

L'antériorité et la postériorité sont la conséquence l'une de l'autre.

De là vient que le saint homme fait son occupation du non-agir.

Il fait consister ses instructions dans le silence.

Alors tous les êtres se mettent en mouvement, et il ne leur refuse rien.

Il les produit et ne se les approprie pas.

Il les perfectionne et ne compte pas sur eux.

Ses mérites étant accomplis, il ne s'y attache pas. Il ne s'attache pas à ses mérites ; c'est pourquoi ils ne le quittent point. (I, 2)

Le ciel et la terre n'ont point d'affection particulière. Ils regardent toutes les créatures comme le chien de paille (du sacrifice).

Le saint homme n'a point d'affection particulière ; il regarde tout le peuple comme le chien de paille (du sacrifice).

L'être qui est entre le ciel et la terre ressemble à un soufflet de forge qui est vide et ne s'épuise point, que l'on met en mouvement et qui produit de plus en plus (de vent).

Celui qui parle beaucoup (du Tao) est souvent réduit au silence.

Il vaut mieux observer le milieu. (I, 5)

S'ils peuvent avoir une durée éternelle, c'est parce qu'ils ne vivent pas pour eux seuls. C'est pourquoi ils peuvent avoir une durée éternelle.

De là vient que le saint homme se met après les autres, et il devient le premier.

Il se dégage de son corps, et son corps se conserve.

N'est-ce pas qu'il n'a point d'intérêts privés ?

C'est pourquoi il peut réussir dans ses intérêts privés. (I, 7)

L'homme d'une vertu supérieure est comme l'eau.
L'eau excelle à faire du bien aux êtres et ne lutte point.
Elle habite les lieux que déteste la foule.
C'est pourquoi (le sage) approche du Tao.
Il se plaît dans la situation la plus humble.
Son cœur aime à être profond comme un abîme.
S'il fait des largesses, il excelle à montrer de l'humanité.
S'il parle, il excelle à pratiquer la vérité.
S'il gouverne, il excelle à procurer la paix.
S'il agit, il excelle à montrer sa capacité.
S'il se meut, il excelle à se conformer au temps.
Il ne lutte contre personne ; c'est pourquoi il ne reçoit aucune marque de blâme. (I, 8)

L'âme spirituelle doit commander à l'âme sensitive.
Si l'homme conserve l'unité, elles pourront rester indissolubles.
S'il dompte sa force vitale et la rend extrêmement souple, il pourra être comme un nouveau-né.
S'il se délivre des lumières de l'intelligence, il pourra être exempt de toute infirmité (morale).
S'il chérit le peuple et procure la paix au royaume, il pourra pratiquer le non-agir.
S'il laisse les portes du ciel s'ouvrir et se fermer, il pourra être comme la femelle (c'est-à-dire rester au repos).
Si ses lumières pénètrent en tous lieux, il pourra paraître ignorant.
Il produit les êtres et les nourrit.
Il les produit et ne les regarde pas comme sa propriété.
Il leur fait du bien et ne compte pas sur eux.
Il règne sur eux et ne les traite pas en maître.
C'est ce qu'on appelle posséder une vertu profonde. (I, 10)

Les cinq couleurs émoussent la vue de l'homme.

Les cinq notes (de musique) émoussent l'ouïe de l'homme.

Les cinq saveurs émoussent le goût de l'homme.

Les courses violentes, l'exercice de la chasse égarent le cœur l'homme.

Les biens d'une acquisition difficile poussent l'homme à des actes qui lui nuisent.

De là vient que le saint homme s'occupe de son intérieur et ne s'occupe pas de ses yeux.

C'est pourquoi il renonce à ceci et adopte cela. (I, 12)

Dans l'Antiquité, ceux qui excellaient à pratiquer le Tao étaient déliés et subtils, abstraits et pénétrants.

Ils étaient tellement profonds qu'on ne pouvait les connaître.

Comme on ne pouvait les connaître, je m'efforcerai de donner une idée (de ce qu'ils étaient).

Ils étaient timides comme celui qui traverse un torrent en hiver.

Ils étaient graves comme un étranger (en présence de l'hôte).

Ils s'effaçaient comme la glace qui se fond.

Ils étaient rudes comme le bois non travaillé.

Ils étaient vides comme une vallée.

Ils étaient troubles comme une eau limoneuse.

Qui est-ce qui sait apaiser peu à peu le trouble (de son cœur) en le laissant reposer ?

Qui est-ce qui sait naître peu à peu (à la vie spirituelle) par un calme prolongé ?

Celui qui conserve ce Tao ne désire pas d'être plein.

Il n'est pas plein (de lui-même), c'est pourquoi il garde ses défauts (apparents), et ne désire pas (être jugé) parfait. (I, 15)

Celui qui est parvenu au comble du vide garde fermement le repos.

Les dix mille êtres naissent ensemble ; ensuite je les vois s'en retourner.

Après avoir été dans un état florissant, chacun d'eux revient à son origine.

Revenir à son origine s'appelle être en repos.

Être en repos s'appelle revenir à la vie.

Revenir à la vie s'appelle être constant.

Savoir être constant s'appelle être éclairé.

Celui qui ne sait pas être constant s'abandonne au désordre et s'attire des malheurs.

Celui qui sait être constant a une âme large.

Celui qui a une âme large est juste.

Celui qui est juste devient roi.

Celui qui est roi s'associe au ciel.

Celui qui s'associe au ciel imite le Tao.

Celui qui imite le Tao subsiste longtemps ; jusqu'à la fin de sa vie, il n'est exposé à aucun danger. (I, 16)

Ce qui est incomplet devient entier.

Ce qui est courbé devient droit.

Ce qui est creux devient plein.

Ce qui est usé devient neuf.

Avec peu (de désirs) on acquiert le Tao ; avec beaucoup (de désirs) on s'égare. De là vient que le saint homme conserve l'Unité (le Tao), et il est le modèle du monde.

Il ne se met pas en lumière, c'est pourquoi il brille.

Il ne s'approuve point, c'est pourquoi il jette de l'éclat.

Il ne se vante point, c'est pourquoi il a du mérite.

Il ne se glorifie point, c'est pourquoi il est le supérieur des autres.

Il ne lutte point, c'est pourquoi il n'y a personne dans l'empire qui, puisse lutter contre lui.

L'axiome des anciens : ce qui est incomplet devient entier, était-ce une expression vide de sens ?

Quand l'homme est devenu véritablement parfait, (le monde) vient se soumettre à lui. (I, 22)

Celui qui se dresse sur ses pieds ne peut se tenir droit ; celui qui étend les jambes ne peut marcher.

Celui qui tient à ses vues n'est point éclairé.

Celui qui s'approuve lui-même ne brille pas.

Celui qui se vante n'a point de mérite.

Celui qui se glorifie ne subsiste pas longtemps.

Si l'on juge cette conduite selon le Tao, on la compare à un reste d'aliments ou à un goitre hideux qui inspirent aux hommes un constant dégoût.

C'est pourquoi celui qui possède le Tao ne s'attache pas à cela. (I, 24)

Celui qui sait marcher (dans le Tao) ne laisse pas de traces ; celui qui sait parler ne commet point de fautes ; celui qui sait compter ne se sert point d'instruments de calcul ; celui qui sait fermer (quelque chose) ne se sert point de verrou, et il est impossible de l'ouvrir ; celui qui sait lier (quelque chose) ne se sert point de cordes, et il est impossible de le délier.

De là vient que le Saint excelle constamment à sauver les hommes ; c'est pourquoi il n'abandonne pas les hommes.

Il excelle constamment à sauver les êtres ; c'est pourquoi il n'abandonne pas les êtres.

Cela s'appelle être doublement éclairé.

C'est pourquoi l'homme vertueux est le maître de celui qui n'est pas vertueux.

L'homme qui n'est pas vertueux est le secours de l'homme vertueux.

Si l'un n'estime pas son maître, si l'autre n'affectionne pas celui qui est son secours, quand on leur accorderait une grande

prudence, ils sont plongés dans l'aveuglement. Voilà ce qu'il y a de plus important et de plus subtil ! (I, 27)

Celui qui connaît sa force et garde la faiblesse est la vallée de l'empire (c'est-à-dire le centre où accourt tout l'empire).

S'il est la vallée de l'empire, la vertu constante ne l'abandonnera pas ; il reviendra à l'état d'enfant.

Celui qui connaît ses lumières et garde les ténèbres est le modèle de l'empire.

S'il est le modèle de l'empire, la vertu constante ne faillira pas (en lui), et il reviendra au comble (de la pureté). Celui qui connaît sa gloire et garde l'ignominie est aussi la vallée de l'empire.

S'il est la vallée de l'empire, sa vertu constante atteindra la perfection et il reviendra à la simplicité parfaite (au Tao).

Quand la simplicité parfaite (le Tao) s'est répandue, elle a formé les êtres.

Lorsque le saint homme est élevé aux emplois, il devient le chef des magistrats. Il gouverne grandement et ne blesse personne. (I, 28)

Si l'homme agit pour gouverner parfaitement l'empire, je vois qu'il n'y réussira pas.

L'empire est (comme) un vase divin (auquel l'homme) ne doit pas travailler.

S'il y travaille, il le détruit ; s'il veut le saisir, il le perd.

C'est pourquoi, parmi les êtres, les uns marchent (en avant) et les autres suivent ; les uns réchauffent et les autres refroidissent ; les uns sont forts et les autres faibles, les uns se meuvent et les autres s'arrêtent.

De là vient que le saint homme supprime les excès, le luxe et la magnificence. (I, 29)

Celui qui connaît les hommes est prudent.
Celui qui se connaît lui-même est éclairé.
Celui qui dompte les hommes est puissant.
Celui qui se dompte lui-même est fort.
Celui qui sait se suffire est assez riche.
Celui qui agit avec énergie est doué d'une ferme volonté.
Celui qui ne s'écarte point de sa nature subsiste longtemps.
Celui qui meurt et ne périt pas jouit d'une (éternelle) longévité. (I, 33)

Les hommes d'une vertu supérieure ignorent leur vertu ; c'est pourquoi ils ont de la vertu.

Les hommes d'une vertu inférieure n'oublient pas leur vertu ; c'est pourquoi ils n'ont pas de vertu.

Les hommes d'une vertu supérieure la pratiquent sans y songer.

Les hommes d'une vertu inférieure la pratiquent avec intention.

Les hommes d'une humanité supérieure la pratiquent sans y songer.

Les hommes d'une équité supérieure la pratiquent avec intention.

Les hommes d'une urbanité supérieure la pratiquent et personne n'y répond ; alors ils emploient la violence pour qu'on les paie de retour.

C'est pourquoi l'on a de la vertu après avoir perdu le Tao ; de l'humanité après avoir perdu la vertu ; de l'équité après avoir perdu l'humanité ; de l'urbanité après avoir perdu l'équité.

L'urbanité n'est que l'écorce de la droiture et de la sincérité ; c'est la source du désordre.

Le faux savoir n'est que la fleur du Tao et le principe de l'ignorance.

C'est pourquoi un grand homme s'attache au solide et laisse le superficiel.

Il estime le fruit et laisse la fleur.

C'est pourquoi il rejette l'une et adopte l'autre. (II, 38)

Les choses les plus molles du monde subjuguent les choses les plus dures du monde.

Le non-être traverse les choses impénétrables. C'est par là que je sais que le non-agir est utile.

Dans l'univers, il y a bien peu d'hommes qui sachent instruire sans parler et tirer profit du non-agir. (II, 43)

Qu'est-ce qui nous touche de plus près, de notre gloire ou de notre personne ?

Qu'est-ce qui nous est le plus précieux, de notre personne ou de nos richesses ?

Quel est le plus grand malheur, de les acquérir ou de les perdre ?

C'est pourquoi celui qui a de grandes passions est nécessairement exposé à de grands sacrifices.

Celui qui cache un riche trésor éprouve nécessairement de grandes pertes.

Celui qui sait se suffire est à l'abri du déshonneur.

Celui qui sait s'arrêter ne périclite jamais.

Il pourra subsister longtemps. (II, 44)

(Le Saint) est grandement parfait, et il paraît plein d'imperfections ; ses ressources ne s'usent point.

Il est grandement plein, et il paraît vide ; ses ressources ne s'épuisent point.

Il est grandement droit, et il semble manquer de rectitude.

Il est grandement ingénieux, et il paraît stupide.

Il est grandement disert, et il paraît bègue.

Le mouvement triomphe du froid ; le repos triomphe de la chaleur.

Celui qui est pur et tranquille devient le modèle de l'univers. (II, 45)

Lorsque le Tao régnait dans le monde, on renvoyait les chevaux pour cultiver les champs.

Depuis que le Tao ne règne plus dans le monde, les chevaux de combat naissent sur les frontières.

Il n'y a pas de plus grand crime que de se livrer à ses désirs.

Il n'y a pas de plus grand malheur que de ne pas savoir se suffire.

Il n'y a pas de plus grande calamité que le désir d'acquérir.

Celui qui sait se suffire est toujours content de son sort. (II, 46)

Sans sortir de ma maison, je connais l'univers ; sans regarder par ma fenêtre, je découvre les voies du ciel.

Plus l'on s'éloigne et moins l'on apprend.

C'est pourquoi le sage arrive (où il veut) sans marcher ; il nomme les objets sans les voir ; sans agir, il accomplit de grandes choses. (II, 47)

Celui qui se livre à l'étude augmente chaque jour (ses connaissances).

Celui qui se livre au Tao diminue chaque jour (ses passions).

Il les diminue et les diminue sans cesse jusqu'à ce qu'il soit arrivé au non-agir.

Dès qu'il pratique le non-agir, il n'y a rien qui lui soit impossible.

C'est toujours par le non-agir que l'on devient le maître de l'empire.

Celui qui aime à agir est incapable de devenir le maître de l'empire. (II, 48)

L'homme sort de la vie pour entrer dans la mort.

Il y a treize causes de vie et treize causes de mort.

À peine est-il né que ces treize causes de mort l'entraînent rapidement au trépas.

Quelle en est la raison ? C'est qu'il veut vivre avec trop d'intensité.

Or, j'ai appris que celui qui sait gouverner sa vie ne craint sur sa route ni le rhinocéros ni le tigre.

S'il entre dans une armée, il n'a besoin ni de cuirasse ni d'armes.

Le rhinocéros ne saurait où le frapper de sa corne, le tigre où le déchirer de ses ongles, le soldat où le percer de son glaive.

Quelle en est la cause? Il est à l'abri de la mort! (II, 50)

Le principe du monde est devenu la mère du monde.

Dès qu'on possède la mère, on connaît ses enfants.

Dès que l'homme connaît les enfants et qu'il conserve leur mère, jusqu'à la fin de sa vie il n'est exposé à aucun danger.

S'il clôt sa bouche, s'il ferme ses oreilles et ses yeux jusqu'au terme de ses jours, il n'éprouvera aucune fatigue.

Mais s'il ouvre sa bouche et augmente ses désirs, jusqu'à la fin de sa vie, il ne pourra être sauvé.

Celui qui voit les choses les plus subtiles s'appelle éclairé; celui qui conserve la faiblesse s'appelle fort.

S'il fait usage de l'éclat (du Tao) et revient à sa lumière, son corps n'aura plus à craindre aucune calamité.

C'est là ce qu'on appelle être doublement éclairé. (II, 52)

Celui qui sait fonder ne craint point la destruction ; celui qui sait conserver ne craint point de perdre.

Ses fils et ses petits-fils lui offriront des sacrifices sans interruption.

Si (l'homme) cultive le Tao au-dedans de lui-même, sa vertu deviendra sincère.

S'il le cultive dans sa famille, sa vertu deviendra surabondante.

S'il le cultive dans le village, sa vertu deviendra étendue.

S'il le cultive dans le royaume, sa vertu deviendra florissante.

S'il le cultive dans l'empire, sa vertu deviendra universelle.

C'est pourquoi, d'après moi-même, je juge des autres hommes ; d'après une famille, je juge des autres familles ; d'après un village, je juge des autres villages ; d'après un royaume, je juge des autres royaumes ; d'après l'empire, je juge de l'empire.

Comment sais-je qu'il en est ainsi de l'empire ? C'est uniquement par là. (II, 54)

Celui qui possède une vertu solide ressemble à un nouveau-né qui ne craint ni la piqûre des animaux venimeux, ni les griffes des bêtes féroces, ni les serres des oiseaux de proie.

Ses os sont faibles, ses nerfs sont mous, et cependant il saisit fortement les objets.

Il ne connaît pas encore l'union des deux sexes, et cependant certaines parties (de son corps) éprouvent un orgasme viril. Cela vient de la perfection du semen.

Il crie tout le jour et sa voix ne s'altère point, cela vient de la perfection de l'harmonie (de la force vitale).

Connaître l'harmonie s'appelle être constant.

Connaître la constance s'appelle être éclairé.

Augmenter sa vie s'appelle une calamité.

Quand le cœur donne l'impulsion à l'énergie vitale, cela s'appelle être fort.

Dès que les êtres sont devenus robustes, ils vieillissent.

C'est ce qu'on appelle ne pas imiter le Tao.

Celui qui n'imite pas le Tao périt de bonne heure. (II, 55)

L'homme qui connaît (le Tao) ne parle pas ; celui qui parle ne le connaît pas.

Il clôt sa bouche, il ferme ses oreilles et ses yeux, il émousse son activité, il se dégage de tous liens, il tempère sa lumière (intérieure), il s'assimile au vulgaire. On peut dire qu'il ressemble au Tao.

Il est inaccessible à la faveur comme à la disgrâce, au profit comme au détriment, aux honneurs comme à l'ignominie.

C'est pourquoi il est l'homme le plus honorable de l'univers. (II, 56)

Pour gouverner les hommes et servir le ciel, rien n'est comparable à la modération.

La modération doit être le premier soin de l'homme.

Quand elle est devenue son premier soin, on peut dire qu'il accumule abondamment la vertu.

Quand il accumule abondamment la vertu, il n'y a rien dont il ne triomphe.

Quand il n'y a rien dont il ne triomphe, personne ne connaît ses limites.

Quand personne ne connaît ses limites, il peut posséder le royaume.

Celui qui possède la mère du royaume peut subsister longtemps.

C'est ce qu'on appelle avoir des racines profondes et une tige solide.

Voilà l'art de vivre longuement et de jouir d'une existence durable. (II, 59)

(Le sage) pratique le non-agir, il s'occupe de la non-occupation, et savoure ce qui est sans saveur.

Les choses grandes ou petites, nombreuses ou rares (sont égales à ses yeux).

Il venge ses injures par des bienfaits.

Il commence par des choses aisées, lorsqu'il en médite de difficiles ; par de petites choses, lorsqu'il en projette de grandes.

Les choses les plus difficiles du monde ont nécessairement commencé par être aisées.

Les choses les plus grandes du monde ont nécessairement commencé par être petites.

De là vient que, jusqu'à la fin, le Saint ne cherche point à faire de grandes choses ; c'est pourquoi il peut accomplir de grandes choses.

Celui qui promet à la légère tient rarement sa parole.

Celui qui trouve beaucoup de choses faciles éprouve nécessairement de grandes difficultés.

De là vient que le Saint trouve tout difficile ; c'est pourquoi, jusqu'au terme de sa vie, il n'éprouve nulle difficulté. (II, 63)

Ce qui est calme est aisé à maintenir ; ce qui n'a pas encore paru est aisé à prévenir ; ce qui est faible est aisé à briser ; ce qui est menu est aisé à disperser.

Arrêtez le mal avant qu'il n'existe ; calmez le désordre avant qu'il n'éclate.

Un arbre d'une grande circonférence est né d'une racine aussi déliée qu'un cheveu ; une tour de neuf étages est sortie d'une poignée de terre ; un voyage de mille lis a commencé par un pas !

Celui qui agit échoue, celui qui s'attache à une chose la perd.

De là vient que le Saint n'agit pas, c'est pourquoi il n'échoue point.

Il ne s'attache à rien, c'est pourquoi il ne perd point.

Lorsque le peuple fait une chose, il échoue toujours au moment de réussir.

Soyez attentif à la fin comme au commencement, et alors vous n'échouerez jamais.

De là vient que le Saint fait consister ses désirs dans l'absence de tout désir. Il n'estime point les biens d'une acquisition difficile.

Il fait consister son étude dans l'absence de toute étude, et se préserve des fautes des autres hommes.

Il n'ose pas agir afin d'aider tous les êtres à suivre leur nature. (II, 64)

Dans le monde, tous me disent éminent, mais je ressemble à un homme borné.

C'est uniquement parce que je suis éminent que je ressemble à un homme borné.

Quant à (ceux qu'on appelle) éclairés, il y a longtemps que leur médiocrité est connue !

Je possède trois choses précieuses : je les tiens et les conserve comme un trésor.

La première s'appelle l'affection ; la seconde s'appelle l'économie ; la troisième s'appelle l'humilité, qui m'empêche de vouloir être le premier de l'empire.

J'ai de l'affection, c'est pourquoi je puis être courageux.

J'ai de l'économie, c'est pourquoi je puis faire de grandes dépenses.

Je n'ose être le premier de l'empire, c'est pourquoi je puis devenir le chef de tous les hommes.

Mais aujourd'hui on laisse l'affection pour s'abandonner au courage ; on laisse l'économie pour se livrer à de grandes dépenses ; on laisse le dernier rang pour rechercher le premier : voilà qui conduit à la mort.

Si l'on combat avec un cœur rempli d'affection, on remporte la victoire ; si l'on défend (une ville), elle est inexpugnable.

Quand le ciel veut sauver un homme, il lui donne l'affection pour le protéger. (II, 67)

Savoir et (croire qu'on) ne sait pas, c'est le comble du mérite.

Ne pas savoir et (croire qu'on) sait, c'est la maladie (des hommes).

Si vous vous affligez de cette maladie, vous ne l'éprouverez pas.

Le Saint n'éprouve pas cette maladie, parce qu'il s'en afflige.

Voilà pourquoi il ne l'éprouve pas. (II, 71)

Lorsque le peuple ne craint pas les choses redoutables, ce qu'il y a de plus redoutable (la mort) vient fondre sur lui.

Gardez-vous de vous trouver à l'étroit dans votre demeure, gardez-vous de vous dégoûter de votre sort.

Je ne me dégoûte point du mien, c'est pourquoi il ne m'inspire point de dégoût.

De là vient que le Saint se connaît lui-même et ne se met point en lumière ; il se ménage et ne se prise point.

C'est pourquoi il laisse ceci et adopte cela. (II, 72)

Celui qui met son courage à oser trouve la mort.

Celui qui met son courage à ne pas oser trouve la vie.

De ces deux choses, l'une est utile, l'autre est nuisible.

Lorsque le ciel déteste quelqu'un, qui est-ce qui pourrait sonder ses motifs ?

C'est pourquoi le Saint se décide difficilement à agir.

Telle est la voie (la conduite) du ciel.

Il ne lutte point, et il sait remporter la victoire.

Il ne parle point, et (les êtres) savent lui obéir.

Il ne les appelle pas, et ils accourent d'eux-mêmes.

Il paraît lent, et il sait former des plans habiles.

Le filet du ciel est immense ; ses mailles sont écartées et cependant personne n'échappe. (II, 73)

La voie du ciel (c'est-à-dire le ciel) est comme l'ouvrier en arcs, qui abaisse ce qui est élevé et élève ce qui est bas ; qui ôte le superflu et supplée à ce qui manque.

Le ciel ôte à ceux qui ont du superflu pour aider ceux qui n'ont pas assez.

Il n'en est pas ainsi de l'homme : il ôte à ceux qui n'ont pas assez pour donner à ceux qui ont du superflu.

Quel est celui qui est capable de donner son superflu aux hommes de l'empire ? Celui-là seul qui possède le Tao.

C'est pourquoi le Saint fait (le bien) et ne s'en prévaut point.

Il accomplit de grandes choses et ne s'y attache point.

Il ne veut pas laisser voir sa sagesse. (II, 77)



Zhuang Zi *(IVe s. av. J.-C.)*

*Zhuang Zi (ou Tchouang-tseu) – « Maître Zhuang » – est à la fois le nom d'un auteur de l'Antiquité chinoise et celui d'une œuvre philosophique d'une portée considérable, tant par son acuité intellectuelle que par la force de sa pensée humaniste, fréquemment comparée aux **Upanishad** indiennes.*

D'origine très modeste, Zhuang Zi, bon père de famille et occupant un poste subalterne, ira jusqu'à refuser les honneurs d'un poste de ministre pour rester en accord avec ses principes.

*Si, au IVe siècle av. J.-C. en Chine, on ne reconnaît pas encore réellement le statut d'auteur personnel à quiconque, il n'est pas moins établi que la rédaction du **Zhuangzi**, affichant une doctrine libertaire et une morale frondeuse*

pour l'époque, résulte clairement d'une synthèse et d'une mise en forme qui sont l'œuvre d'un écrivain hors du commun, Maître Zhuang, que les siècles futurs élèveront au rang de génie.

L'Œuvre de Tchouang-tseu

Maître K'i était assis sur un escabeau, les yeux levés au ciel, respirant faiblement. Son âme devait être absente.

Étonné, le disciple You, qui le servait, se dit :

— Qu'est ceci ? Se peut-il que, sans être mort, un être vivant devienne ainsi, insensible comme un arbre desséché, inerte comme la cendre éteinte ? Ce n'est plus mon maître.

— Si, dit K'i, revenant de son extase, c'est encore lui. J'avais seulement, pour un temps, perdu mon moi. Mais que peux-tu comprendre à cela, toi qui ne connais que les accords humains, pas même les terrestres, encore moins les célestes ?

— Veuillez essayer de me faire comprendre par quelque comparaison, dit You.

— Soit, dit maître K'i. Le grand souffle indéterminé de la nature s'appelle vent. Par lui-même le vent n'a pas de son. Mais, quand il les émeut, tous les êtres deviennent pour lui comme un jeu d'anches. Les monts, les bois, les rochers, les arbres, toutes les aspérités, toutes les anfractuosités résonnent comme autant de bouches, doucement quand le vent est doux, fortement quand le vent est fort. Ce sont des mugissements, des grondements, des sifflements, des commandements, des plaintes, des éclats, des cris, des pleurs. L'appel répond à l'appel. C'est un ensemble, une harmonie. Puis, quand le vent cesse, tous ces accents se taisent. N'as-tu pas observé cela, en un jour de tempête ?

— Je comprends, dit You. Les accords humains sont ceux des instruments de musique faits par les hommes. Les accords terrestres sont ceux des voix de la nature. Mais les accords célestes, maître, qu'est-ce ? (II, A)

— C'est, dit maître K'i, l'harmonie de tous les êtres, dans leur commune nature, dans leur commun devenir. Là, pas de contraste, parce que pas de distinction. Embrasser, voilà la grande science, la grande parole. Distinguer, c'est science et parler d'ordre inférieur.

Tout est un. Durant le sommeil, l'âme non distraite s'absorbe dans cette unité ; durant la veille, distraite, elle distingue des êtres divers.

Et quelle est l'occasion de ces distinctions ? Ce qui les occasionne, ce sont l'activité, les relations, les conflits de la vie. De là les théories, les erreurs. Du tir à l'arbalète fut dérivée la notion du bien et du mal. Des contrats fut tirée la notion du droit et du tort. On ajouta foi à ces notions imaginaires ; on a été jusqu'à les attribuer au Ciel. Impossible désormais d'en faire revenir les humains. Et cependant, oui, complaisance et ressentiment, peine et joie, projets et regrets ; passion et raison, indolence et fermeté, action et paresse, tous les contrastes, autant de sons sortis d'un même instrument, autant de champignons nés d'une même humidité, modalités fugaces de l'être universel. Dans le cours du temps, tout cela se présente. D'où est-ce venu ? C'est devenu ! C'est né, entre un matin et un soir, de soi-même, non comme un être réel, mais comme une apparence. Il n'y a pas d'êtres réels distincts.

Il n'y a un moi que par contraste avec un lui. Lui et moi n'étant que des êtres de raison, il n'y a pas non plus, en réalité, ce quelque chose de plus rapproché qu'on appelle le mien, et ce quelque chose de plus éloigné qu'on appelle le tien.

Mais qui est l'agent de cet état de choses, le moteur du grand Tout ? Tout se passe comme s'il y avait un vrai gouverneur, mais dont la personnalité ne peut être constatée. L'hypothèse expliquant les phénomènes est acceptable, à condition qu'on ne fasse pas de ce gouverneur universel un être matériel distinct. Il est une tendance sans forme palpable, la norme inhérente à l'univers, sa formule évolutive immanente. Les normes de toute sorte, comme celle qui fait un corps de plusieurs organes, une famille de plusieurs personnes, un état de nombreux sujets, sont autant de participations du recteur universel ainsi entendu. Ces participations ne l'augmentent ni ne le diminuent, car elles sont communiquées par lui, non détachées de lui. Prolongement de la norme universelle, la norme de tel être, qui est son être, ne cesse pas d'être quand il finit. Elle fut avant lui, elle est après lui, inaltérable, indestructible. Le reste de lui ne fut qu'apparence. C'est de l'ignorance de ce principe que dérivent toutes les peines et tous les chagrins des hommes, lutte pour l'existence, crainte de la mort, appréhension du mystérieux au-delà. L'aveuglement est presque général, pas universel toutefois. Il est encore des hommes, peu nombreux, que le traditionalisme conventionnel n'a pas séduits, qui ne reconnaissent de maître que leur raison, et qui, par l'effort de cette raison, ont déduit la doctrine exposée ci-dessus, de leurs méditations sur l'univers.

Ceux-là savent qu'il n'y a de réel que la norme universelle. Le vulgaire irréfléchi croit à l'existence réelle de tout. L'erreur moderne a noyé la vérité antique. Elle est si ancrée, si invétérée, que les plus grands sages au sens du monde, le Grand y compris, en ont été les dupes. Pour soutenir la vérité, je me trouve presque seul. (II, B)

Il n'y a, en réalité, ni vérité ni erreur, ni oui ni non, ni autre distinction quelconque, tout étant un, jusqu'aux contraires. Il n'y a que des aspects divers, lesquels dépendent du point de vue. De mon point de vue, je vois ainsi ; d'un autre point de vue, je

verrais autrement. Moi et autrui sont deux positions différentes, qui font juger et parler différemment de ce qui est un. Ainsi parle-t-on de vie et de mort, de possible et d'impossible, de licite et d'illicite. On discute, les uns disant oui, et les autres non. Erreurs d'appréhension subjectives, dues au point de vue. Le Sage, au contraire, commence par éclairer l'objet avec la lumière de sa raison. Il constate d'abord que ceci est cela, que cela est ceci, que tout est un. Il constate ensuite qu'il y a pourtant oui et non, opposition, contraste.

Il conclut à la réalité de l'unité, à la non-réalité de la diversité. Son point de vue à lui, c'est un point, d'où ceci et cela, oui et non paraissent encore non distingués. Ce point est le pivot de la norme. C'est le centre immobile d'une circonférence, sur le contour de laquelle roulent toutes les contingences, les distinctions et les individualités ; d'où l'on ne voit qu'un infini, qui n'est ni ceci ni cela, ni oui ni non. Tout voir, dans l'unité primordiale non encore différenciée, ou d'une distance telle que tout se fond en un, voilà la vraie intelligence. (II, C)

Vous dites, m'objecte-t-on, qu'il n'y a pas de distinctions. Passe pour les termes assez semblables ; mettons que la distinction entre ceux-là n'est qu'apparente. Mais les termes absolument opposés, ceux-là comment pouvez-vous les réduire à la simple unité ? Ainsi, comment concilier ces termes : origine de l'être, être sans origine, origine de l'être sans origine ; et ceux-ci : être et néant, être avant le néant, néant avant l'être. Ces termes s'excluent ; c'est oui ou non.

— Je réponds : ces termes ne s'excluent que si on les envisage comme existants. Antérieurement au devenir, dans l'unité du principe primordial, il n'y a pas d'opposition. Envisagés dans cette position, un poil n'est pas petit, une montagne n'est pas grande ; un mort-né n'est pas jeune, un centenaire n'est pas âgé. Le ciel, la terre, et moi sommes du même âge. Tous les êtres et moi sommes un dans l'origine. Puisque tout est un

objectivement et en réalité, pourquoi distinguer des entités par des mots, lesquels n'expriment que des appréhensions subjectives et imaginaires ? Si vous commencez à nommer et à compter, vous ne vous arrêterez plus, la série des vues subjectives étant infinie.

— Avant le temps, tout était un, dans le principe fermé comme un pli scellé. Il n'y avait alors, en fait de termes, qu'un verbe général. Tout ce qui fut ajouté depuis est subjectif, imaginaire. Telles la différence entre la droite et la gauche, les distinctions, les oppositions, les devoirs. Autant d'êtres de raison qu'on désigne par des mots, auxquels rien ne répond dans la réalité. Aussi le Sage étudie-t-il tout, dans le monde matériel et dans le monde des idées, mais sans se prononcer sur rien, pour ne pas ajouter une vue subjective de plus à celles qui ont déjà été formulées.

Il se tait, recueilli, tandis que le vulgaire pérore, non pour la vérité, mais pour la montre, dit l'adage.

— Que peut-on dire de l'être universel, sinon qu'il est ? Est-ce affirmer quelque chose, que de dire l'être est ? Est-ce affirmer quelque chose, que de dire, l'humanité est humaine, la modestie est modeste, la bravoure est brave ? Ne sont-ce pas là des phrases vides qui ne signifient rien ? Si l'on pouvait distinguer dans le principe, et lui appliquer des attributs, il ne serait pas le principe universel. Savoir s'arrêter là où l'intelligence et la parole font défaut, voilà la sagesse. À quoi bon chercher des termes impossibles pour exprimer un être ineffable ? Celui qui comprend qu'il a tout en un, a conquis le trésor céleste, inépuisable, mais aussi inscrutable. Il a l'illumination compréhensive, qui éclaire l'ensemble sans faire paraître de détails. C'est cette lumière, supérieure à celle de dix soleils, que jadis Chounn vantait au vieux Yao. (II, E)

Tout, dans le monde, est personnel, est subjectif, dit Wang-i à Nie-k'ue. Un homme couché dans la boue y gagnera un

lumbago, tandis qu'une anguille ne se portera nulle part mieux que là. Un homme juché sur un arbre s'y sentira mal à l'aise, tandis qu'un singe trouvera la position parfaite. Les uns mangent ceci, les autres cela. Les uns recherchent telle chose, les autres telle autre. Tous les hommes couraient après les deux fameuses beautés Mao ts'iang et Li-ki ; tandis que, à leur vue, les poissons plongeaient épouvantés, les oiseaux se réfugiaient au haut des airs, les antilopes fuyaient au galop. Vous ne savez pas quel effet me fait telle chose, et moi je ne sais pas quelle impression elle produit sur vous.

Cette question des sentiments et des goûts, étant toute subjective, est principiellement insoluble. Il n'y a qu'à la laisser. Jamais les hommes ne s'entendront sur ce chapitre.

— Les hommes vulgaires, soit, dit Nie-k'ue, mais le surhomme ?

— Le sur-homme, dit Wang-i, est au-dessus de ces vétilles. Dans sa haute transcendance, il est au-dessus de toute impression et émotion. Dans un lac bouillant, il ne sent pas la chaleur ; dans un fleuve gelé, il ne sent pas le froid. Que la foudre fende les montagnes, que l'ouragan bouleverse l'océan, il ne s'inquiète pas. Il monte les nuées, enfourche le soleil et la lune, court à travers l'univers. Quel intérêt peut porter, à des distinctions moindres, celui à qui la vie et la mort sont tout un ? (II, F)

Maître K'iu ts'iao dit à maître K'iou de Tch'ang: on affirme du Sage qu'il ne s'embarrasse pas des choses de ce monde ; qu'il ne cherche pas son avantage et ne recule pas devant le danger ; qu'il ne tient à rien ; qu'il ne cherche pas à se faire agréer ; qu'il se tient loin de la poussière et de la boue.

Je le définirai mieux, en moins de mots, dit maître K'iou. Le Sage s'abstrait du temps et voit tout en un. Il se tait, gardant pour lui ses impressions personnelles, s'abstenant de disserter sur les questions obscures et insolubles. Ce recueillement, cette concentration, lui donnent, au milieu de l'affairage passionné

des hommes vulgaires, un air apathique, presque bête. En réalité, intérieurement, il est appliqué à l'occupation la plus haute, la synthèse de tous les âges, la réduction de tous les êtres à l'unité. (II, G)

Et pour ce qui est de la distinction qui tourmente le plus les hommes, celle de la vie et de la mort… l'amour de la vie n'est-il pas une illusion ? La crainte de la mort n'est-elle pas une erreur ? Ce départ est-il réellement un malheur ? Ne conduit-il pas, comme celui de la fiancée qui quitte la maison paternelle, à un autre bonheur ? Jadis, quand la belle Ki de Li fut enlevée, elle pleura à mouiller sa robe. Quand elle fut devenue la favorite du roi de Tsinn, elle constata qu'elle avait eu tort de pleurer. N'en est-il pas ainsi de bien des morts ? Partis à regret jadis, ne pensent-ils pas maintenant que c'est bien à tort qu'ils aimaient la vie ? La vie ne serait-elle pas un rêve ? Certains, tirés par le réveil d'un rêve gai, se désolent ; d'autres, délivrés par le réveil d'un rêve triste, se réjouissent. Les uns et les autres, tandis qu'ils rêvaient, ont cru à la réalité de leur rêve. Après le réveil, ils se sont dit ce n'était qu'un vain rêve. Ainsi en est-il du grand réveil, la mort, après lequel on dit de la vie ce ne fut qu'un long rêve. Mais, parmi les vivants, peu comprennent ceci. Presque tous croient être bien éveillés. Ils se croient vraiment, les uns rois, les autres valets. Nous rêvons tous, vous et moi. Moi qui vous dis que vous rêvez, je rêve aussi mon rêve. L'identité de la vie et de la mort paraît incroyable à bien des gens. La leur persuadera-t-on jamais ? C'est peu probable. Car, en cette matière, pas de démonstration évidente, aucune autorité décisive, une foule de sentiments subjectifs. Seule la règle céleste résoudra cette question. Et qu'est-ce que cette règle céleste ? C'est se placer, pour juger, à l'infini… Impossible de résoudre le conflit des contradictoires, de décider laquelle est vraie laquelle est fausse.

Alors plaçons-nous en dehors du temps, au-delà des raisonnements. Envisageons la question à l'infini, distance à laquelle tout se fond en un tout indéterminé. (II, H)

Tous les êtres appartenant au Tout, leurs actions ne sont pas libres, mais nécessitées par ses lois… Un jour, la pénombre demanda à l'ombre : pourquoi vous mouvez-vous dans tel sens ? Je ne me meus pas, dit l'ombre. Je suis projetée par un corps quelconque, lequel me produit et m'oriente, d'après les lois de l'opacité et du mouvement… Ainsi en est-il de tous les actes. (II, I)

Jadis, raconte Tchouang-tseu, une nuit, je fus un papillon, voltigeant content de son sort. Puis je m'éveillai, étant Tchouang-tcheou. Qui suis-je, en réalité ? Un papillon qui rêve qu'il est Tchouang-tseu, ou Tchouang-tseu qui s'imagine qu'il fut papillon ? Dans mon cas, y a-t-il deux individus réels ? Y a-t-il eu transformation réelle d'un individu en un autre ?

— Ni l'un, ni l'autre, dit la Glose. Il y a eu deux modifications irréelles de l'être unique, de la norme universelle, dans laquelle tous les êtres dans tous leurs états sont un. (II, J.)

— Ma famille est pauvre, dit Yen-Hoei. Nous passons des mois sans boire de vin, sans manger de viande.

— C'est là, dit K'oung-ni, l'abstinence préparatoire aux sacrifices. Ce n'est pas de celle-là qu'il s'agit, mais bien de l'abstinence du cœur.

— Qu'est-ce que cela ? demanda Yen-Hoei.

— Voici, dit K'oung-ni : concentrer toute son énergie intellectuelle comme en une masse. Ne pas écouter par les oreilles, ni par le cœur, mais seulement par l'esprit. Intercepter la voie des sens, tenir pur le miroir du cœur ; ne laisser l'esprit s'occuper, dans le vide intérieur, que d'objets abstraits seulement. La vision

du principe exige le vide. Se tenir vide, voilà l'abstinence du cœur.

— Ah! dit Yen-Hoei, je ne savais pas cela, c'est pourquoi je ne suis qu'un Yen-Hoei. Si j'atteignais là, je ne serais plus Yen-Hoei; je deviendrais un homme supérieur. Mais, pratiquement, peut-on se vider à ce point?

— On le peut, dit K'oung-ni, et je vais t'apprendre comment. Il faut, pour cela, ne laisser entrer du dehors, dans le domaine du cœur, que des êtres qui n'aient plus de nom; des idées abstraites, pas des cas concrets. Le cœur ne doit vibrer qu'à leur contact (notions objectives); jamais spontanément (émotions subjectives). Il faut se tenir fermé, simple, dans le pur naturel, sans mélange d'artificiel. On peut arriver ainsi à se conserver sans émotion, tandis qu'il est difficile de se calmer après s'être laissé émouvoir; tout comme il est plus facile de ne pas marcher, que d'effacer les traces de ses pas après avoir marché.

Tout ce qui est artificiel est faux et inefficace. Seul le naturel est vrai et efficace. Attendre un effet des procédés humains, c'est vouloir voler sans ailes ou comprendre sans intelligence... Vois comme la lumière qui entre du dehors par ce trou du mur s'étend dans le vide de cet appartement, et s'y éteint paisiblement, sans produire d'images. Ainsi, les connaissances abstraites doivent s'étendre dans la paix, sans la troubler. Si les connaissances restées concrètes créent des images ou sont réfléchies, l'homme aura beau s'asseoir immobile, son cœur divaguera follement. Le cœur vidé attire les mânes, qui viennent y faire leur demeure. Il exerce sur les vivants une action toute puissante. Lui seul est l'instrument des transformations morales, étant une pure parcelle du Principe, le transformateur universel. (IV, A)

Dans la principauté de Lou, un certain Wang-t'ai, qui avait subi l'amputation des deux pieds (supplice commun alors), groupait autour de lui plus de disciples que Confucius. Tch'ang-ki s'en étonna, et dit au Maître:

— Ce Wang-t'ai ne pérore pas, ne discute pas ; et, cependant, ceux qui sont allés à lui vides reviennent de chez lui pleins. Y aurait-il une manière d'enseigner sans paroles, un procédé impalpable de former les cœurs ? D'où provient l'influence de cet homme ?

— De sa transcendance, répondit Confucius. Je l'ai connu trop tard. Je devrais me mettre à son école. Tout le monde devrait le prendre pour maître.

— En quoi, au juste, vous est-il supérieur ? demanda Tch'ang-ki.

— En ce que, répondit Confucius, il a atteint l'impassibilité parfaite. La vie et la mort lui étant également indifférentes, l'effondrement de l'univers ne lui causerait aucune émotion. À force de scruter, il est arrivé à la vérité abstraite immobile, la connaissance du principe universel unique. Il laisse évoluer tous les êtres selon leurs destinées, et se tient, lui, au centre immobile de toutes les destinées.

— Je ne comprends pas, dit Tch'ang-ki.

Confucius reprit :

— Il y a deux manières d'envisager les êtres ; ou comme des entités distinctes, ou comme étant tous un dans le grand Tout. Pour ceux qui se sont élevés à cette dernière sorte de considération, peu importe ce que leurs sens perçoivent.

Leur esprit plane, toute son action étant concentrée. Dans cette vue abstraite globale, le détail des déficits disparaît. C'est en elle que consiste la transcendance de ce Wang-t'ai, que la mutilation de son corps ne saurait diminuer. […]

C'est l'immuabilité qui caractérise le Sage au milieu de la foule. Tels, parmi les arbres à feuilles caduques, les pins et les cyprès toujours verts. Tels, parmi les hommes vulgaires, l'empereur Chounn, toujours droit et rectifiant les autres. Le signe extérieur de cet état intérieur, c'est l'imperturbabilité. Non pas celle du brave, qui fonce seul, pour l'amour de la gloire, sur une

armée rangée en bataille. Mais celle de l'esprit qui, supérieur au ciel, à la terre, à tous les êtres, habite dans un corps auquel il ne tient pas, ne fait aucun cas des images que ses sens lui fournissent, connaît tout par connaissance globale dans son unité immobile. Cet esprit-là, absolument indépendant, est maître des hommes. S'il lui plaisait de les convoquer en masse, au jour fixé tous accourraient. Mais il ne veut pas se faire servir. (V, A)

Savoir faire la part de l'action du ciel et de l'action de l'homme, voilà l'apogée de l'enseignement et de la science.

— Savoir ce qu'on a reçu du ciel, et ce qu'on doit y ajouter de soi, voilà l'apogée.

— Le don du ciel, c'est la nature reçue à la naissance. Le rôle de l'homme, c'est de chercher, en partant de ce qu'il sait, à apprendre ce qu'il ne sait pas ; c'est d'entretenir sa vie jusqu'au bout des années assignées par le ciel, sans l'abréger par sa faute. Savoir cela, voilà l'apogée.

— Et quel sera le critère de ces assertions, dont la vérité n'est pas évidente ? Sur quoi repose la certitude de cette distinction du céleste et de l'humain dans l'homme ? Sur l'enseignement des Hommes Vrais. D'eux provient le Vrai Savoir. (VI, A).

Qu'est-ce que ces Hommes Vrais ? Les Hommes Vrais de l'Antiquité se laissaient conseiller même par des minorités. Ils ne recherchaient aucune gloire, ni militaire, ni politique. Leurs insuccès ne les chagrinaient pas, leurs succès ne les enflaient pas. Aucune hauteur ne leur donnait le vertige. L'eau ne les mouillait pas, le feu ne les brûlait pas ; parce qu'ils s'étaient élevés jusqu'aux régions sublimes du Principe.

Les Hommes Vrais anciens n'étaient troublés par aucun rêve durant leur sommeil, par aucune tristesse durant leur veille. Le raffinement dans les aliments leur était inconnu. Leur respiration calme et profonde pénétrait leur organisme jusqu'aux talons ;

tandis que le vulgaire respire du gosier seulement, comme le prouvent les spasmes de la glotte de ceux qui se disputent ; plus un homme est passionné, plus sa respiration est superficielle.

Les Hommes Vrais anciens ignoraient l'amour de la vie et l'horreur de la mort. Leur entrée en scène, dans la vie, ne leur causait aucune joie ; leur entrée dans les coulisses, à la mort, ne leur causait aucune horreur. Calmes ils venaient, calmes ils partaient, doucement, sans secousse, comme en planant. Se souvenant seulement de leur dernier commencement (naissance), ils ne se préoccupaient pas de leur prochaine fin (mort). Ils aimaient cette vie tant qu'elle durait, et l'oubliaient au départ pour une autre vie, à la mort. Ainsi leurs sentiments humains ne contrecarraient pas le Principe en eux ; l'humain en eux ne gérait pas le céleste. Tels étaient les Hommes Vrais.

Par suite, leur cœur était ferme, leur attitude était recueillie, leur mise était simple, leur conduite était tempérée, leurs sentiments étaient réglés. Ils faisaient, en toute occasion, ce qu'il fallait faire, sans confier à personne leurs motifs intérieurs. Ils faisaient la guerre sans haïr, et du bien sans aimer. Celui-là n'est pas un Sage, qui aime à se communiquer, qui se fait des amis, qui calcule les temps et les circonstances, qui n'est pas indifférent au succès et à l'insuccès, qui expose sa personne pour la gloire ou pour la faveur. Hou-pou-hie Oukoang, Pai-i, Chou-ts'i, Ki-tzeu, Su-u, Ki-t'ouo, Chenn-t'ou ti, servirent tout le monde et firent du bien à tout le monde, sans qu'aucune émotion de leur cœur viciât leurs actes de bienfaisance.

Les Hommes Vrais anciens étaient toujours équitables, jamais aimables ; toujours modestes, jamais flatteurs. Ils tenaient à leur sens, mais sans dureté. Leur mépris pour tout était manifeste, mais non affecté.

Leur extérieur était paisiblement joyeux. Tous leurs actes paraissaient naturels et spontanés. Ils inspiraient l'affection par leurs manières, et le respect par leurs vertus. Sous un air de

condescendance apparente, ils se tenaient fièrement à distance du vulgaire. Ils affectionnaient la retraite et ne préparaient jamais leurs discours. Pour eux, les supplices étaient l'essentiel dans le gouvernement, mais ils les appliquaient sans colère. Ils tenaient les rites pour un accessoire, dont ils s'acquittaient autant qu'il fallait pour ne pas choquer le vulgaire. Ils tenaient pour science de laisser agir le temps, et pour vertu de suivre le flot. Ceux qui jugèrent qu'ils se mouvaient activement se sont trompés. En réalité, ils se laissaient aller au fil du temps et des événements. Pour eux, aimer et haïr, c'était tout un ; ou plutôt, ils n'aimaient ni ne haïssaient. Ils considéraient tout comme essentiellement un, à la manière du ciel, et distinguaient artificiellement des cas particuliers, à la manière des hommes. Ainsi, en eux, pas de conflit entre le céleste et l'humain. Et voilà justement ce qui fait l'Homme Vrai. (VI, B)

L'alternance de la vie et de la mort est prédéterminée, comme celle du jour et de la nuit, par le Ciel. Que l'homme se soumette stoïquement à la fatalité, et rien n'arrivera plus contre son gré. S'il arrive quelque chose qui le blesse, c'est qu'il avait conçu de l'affection pour quelque être. Qu'il n'aime rien, et il sera invulnérable. [...]

Mon corps fait partie de la grande masse (du cosmos, de la nature, du tout). En elle, le soutien de mon enfance, l'activité durant mon âge mûr, la paix dans ma vieillesse, le repos à ma mort. Bonne elle m'a été durant l'état de vie, bonne elle me sera durant l'état de mort. De tout lieu particulier, un objet déposé peut être dérobé ; mais un objet confié au tout lui-même ne sera pas enlevé. Identifiez-vous avec la grande masse ; en elle est la permanence. Permanence pas immobile. Chaîne de transformations. Moi persistant à travers des mutations sans fin. Cette fois je suis content d'être dans une forme humaine. J'ai déjà éprouvé antérieurement et j'éprouverai postérieurement

le même contentement d'être, dans une succession illimitée de formes diverses, suite infinie de contentements. Alors pourquoi haïrais-je la mort, le commencement de mon prochain contentement ? Le Sage s'attache au tout dont il fait partie, qui le contient, dans lequel il évolue. S'abandonnant au fil de cette évolution, il sourit à la mort prématurée, il sourit à l'âge suranné, il sourit au commencement, il sourit à la fin ; il sourit et veut qu'on sourie à toutes les vicissitudes.

Car il sait que tous les êtres font partie du tout qui évolue. (VI, C)

— Celui qui penserait comme moi, que tout être est éternel, que la vie et la mort se succèdent, qu'être vivant ou mort sont deux phases du même être, celui-là j'en ferais mon ami. […]

— Bon est l'auteur des titres (le Principe, la Nature), qui m'a fait pour cette fois comme je suis. Je ne me plains pas de lui. Si, quand j'aurai quitté cette forme, il fait de mon bras gauche un coq, je chanterai pour annoncer l'aube. S'il fait de mon bras droit une arbalète, j'abattrai des hiboux. S'il fait de mon tronc une voiture et y attelle mon esprit transformé en cheval, j'en serai encore satisfait. Chaque être reçoit sa forme en son temps, et la quitte à son heure. Cela étant, pourquoi concevoir de la joie ou de la tristesse dans ces vicissitudes ? Il n'y a pas lieu. Comme disaient les Anciens, le fagot est successivement lié et délié. L'être ne se délie ni ne se lie lui-même. Il dépend du ciel, pour la mort et la vie. Moi qui suis un être parmi les êtres, pourquoi me plaindrais-je de mourir ? (VI, F)

Le Ciel m'a condamné à cette besogne massacrante, dit Confucius. Je dis ainsi, mais au fond, comme toi, je n'y crois plus. Les poissons naissent dans l'eau, les hommes dans le Principe. Les poissons vivent de l'eau, les hommes du non-agir. Chacun pour soi dans les eaux, chacun pour soi dans le Principe.

Le vrai sur-homme est celui qui a rompu avec tout le reste, pour adhérer uniquement au ciel. Celui-là seul devrait être appelé Sage par les hommes. Trop souvent, qui est appelé Sage par les hommes n'est qu'un être vulgaire quant au Ciel. (VI, G)

Personne ne sait au juste ce par quoi il est lui, la nature intime de son moi. Le même homme qui vient de rêver qu'il est oiseau planant dans les cieux rêve ensuite qu'il est poisson plongeant dans les abîmes. Ce qu'il dit, il ne peut pas se rendre compte s'il le dit éveillé ou endormi. Rien de ce qui arrive ne vaut qu'on s'en émeuve. La paix consiste à attendre soumis les dispositions du Principe. À l'heure de son départ de la vie présente, l'être rentre dans le courant des transformations. C'est là le sens de la formule : entrer dans l'union avec l'infini céleste. (VI, H)

Avoir des aspirations élevées, sans préjugés préconçus ; tendre à la perfection, mais non d'après le schéma bonté équité ; gouverner sans viser à se faire un nom ; ne pas se retirer du monde ; vivre sans gymnastique respiratoire ; tout avoir, et ne faire cas de rien ; attirer tout le monde, sans rien faire pour cela, voilà la voie du ciel et de la terre, celle que suit le Sage taoïste.

Vide, paix, contentement, apathie, silence, vue globale, non-intervention, voilà la formule du ciel et de la terre, le secret du Principe et de sa vertu. Le Sage taoïste agit à l'instar. Paisible, simple, désintéressé, aucune tristesse ne se glisse dans son cœur, aucune convoitise ne peut l'émouvoir ; sa conduite est parfaite ; ses esprits vitaux restent intacts. Durant toute sa vie il agit à l'instar du ciel, à sa mort il rentre dans la grande transformation. En repos, il communie au mode yin ; en mouvement, au mode yang, de l'univers. Il ne cause, à autrui, ni bonheur ni malheur. Il ne se détermine à agir que quand il y est contraint, quand il ne peut pas faire autrement. Il rejette toute science, toute tradition, tout précédent. Il imite en tout l'indifférent opportunisme du ciel. Aussi n'a-t-il rien à souffrir, ni du ciel, ni des êtres, ni des

hommes, ni des fantômes. Durant la vie il vogue au gré des événements ; à la mort il s'arrête. Il ne pense pas à l'avenir, et ne fait pas de plans. Il luit sans éblouir ; il est fidèle sans s'être engagé. Durant le sommeil il n'éprouve pas de rêves, durant la veille il n'est pas mélancolique. Ses esprits vitaux étant toujours dispos, son âme est toujours prête à agir. Vide, paisible, content, simple, il communie à la vertu céleste.

La douleur et la joie sont également des vices, l'affection et le ressentiment sont pareillement des excès ; qui aime ou hait a perdu son équilibre. Ne connaître ni déplaisir ni plaisir, voilà l'apogée de la vertu ; être toujours le même, sans altération, voilà l'apogée de la paix ; ne tenir à rien, voilà l'apogée du vide ; n'avoir de rapports avec personne, voilà l'apogée de l'apathie ; laisser aller, laisser faire, voilà l'apogée du désintéressement.

La fatigue musculaire incessante use le corps ; la dépense incessante d'énergie l'épuise. Voyez l'eau. De sa nature, elle est pure et calme. Elle n'est impure ou agitée que quand on l'a troublée en la violentant. Voilà la parfaite image de la vertu céleste, calme spontanéité. Pureté sans mélange, repos sans altération, apathie sans action ; mouvement conforme à celui du ciel, inconscient, sans dépense de pensée ni d'effort ; voilà ce qui conserve les esprits vitaux. Le possesseur d'un excellent sabre de Kan-ue le conserve soigneusement dans un fourreau, et ne s'en sert qu'aux grandes occasions, de peur de l'user en vain. Chose étrange, la plupart des hommes se donnent moins de peine pour la conservation de leur esprit vital, plus précieux pourtant que la meilleure lame de Kan-ue. Car ce principe de vie s'étend à tout, depuis le ciel en haut jusqu'à la terre en bas, aux transformations de tous les êtres, étant si peu sensible qu'on ne saurait le figurer, confondant son action avec celle du Souverain (ici le Souverain cosmique, l'âme du monde). Intégrité et pureté, voilà ce qui conserve l'âme et l'empêche de s'user. Dans son état d'intégrité et de pureté, elle communie à la règle céleste.

De là, les aphorismes suivants : le vulgaire estime la fortune, le lettré la réputation, le savant les places, le Sage l'intégrité de son esprit vital.

Le principe de vie, c'est la pureté et l'intégrité qui le conservent. Pureté veut dire absence de tout mélange, intégrité signifie absence de tout déficit. Celui dont l'esprit vital est parfaitement intègre et pur, celui-là est un Homme Vrai. (XV, B)

Pour moi, le bonheur consiste dans l'inaction, tandis que le vulgaire se démène. Je tiens pour vrai l'adage qui dit : le contentement suprême, c'est de n'avoir rien qui contente ; la gloire suprême, c'est de n'être pas glorifié. Tout acte posé est discuté, et sera qualifié bon par les uns, mauvais par les autres. Seul ce qui n'a pas été fait ne peut pas être critiqué. L'inaction, voilà le contentement suprême, voilà qui fait durer la vie du corps. Permettez-moi d'appuyer mon assertion par un illustre exemple. Le ciel doit au non-agir sa limpidité, la terre doit au non-agir sa stabilité ; conjointement, ces deux non-agir, le céleste et le terrestre, produisent tous les êtres. Le ciel et la terre, dit l'adage, font tout en ne faisant rien. Où est l'homme qui arrivera à ne rien faire ? Cet homme sera lui aussi capable de tout faire. (XVIII, A)

Celui qui a pénétré le sens de la vie ne se donne plus de peine pour ce qui ne contribue pas à la vie. Celui qui a pénétré la nature du destin ne cherche plus à scruter cette entité inscrutable. Pour entretenir le corps, il faut employer les moyens convenables ; sans excès cependant, car tout excès est inutile. Il faut de plus s'efforcer d'entretenir l'esprit vital, sans lequel c'en est fait du corps. L'être vivant n'a pas pu s'opposer à son vivifiement (lors de sa naissance) ; il ne pourra pas s'opposer davantage à ce que, un jour (lors de sa mort), la vie ne se retire de lui. Le vulgaire

s'imagine que, pour conserver la vie, il suffit d'entretenir le corps. Il se trompe. Il faut de plus, et surtout, prévenir l'usure de l'esprit vital, ce qui est pratiquement impossible parmi les tracas du monde. Il faut donc, pour conserver et faire durer la vie, quitter le monde et ses tracas. C'est dans la tranquillité d'une existence réglée, dans la paisible communion avec la nature, qu'on trouve une recrudescence de vitalité, un renouveau de vie. Voilà le fruit de l'intelligence du sens de la vie.

Reprenons : c'est l'abandon des soucis et des affaires qui conserve la vie ; car cet abandon préserve le corps de fatigue et l'esprit vital d'usure. Celui dont le corps et l'esprit vital sont intacts et dispos est uni à la nature. Or, la nature est père et mère de tous les êtres. Par condensation, l'être est formé ; par dissipation, il est défait, pour redevenir un autre être. Et si, au moment de cette dissipation, son corps et son esprit vital sont intacts, il est capable de transmigrer. Quintessencié, il devient coopérateur du ciel. (XIX, A)

Tous les êtres matériels ont chacun leur forme, leur figure, un son, une couleur propres. De ces qualités diverses viennent leurs mutuelles inimitiés (le feu détruit le bois, etc.). Dans l'état primordial de l'unité et de l'immobilité universelles, ces oppositions n'existaient pas. Toutes sont dérivées de la diversification des êtres, et de leurs contacts causés par la giration universelle. Elles cesseraient, si la diversité et le mouvement cessaient. Elles cessent d'emblée d'affecter l'être, qui a réduit son moi distinct et son mouvement particulier à presque rien. Cet être (le Sage taoïste parfait) n'entre plus en conflit avec aucun être, parce qu'il est établi dans l'infini, effacé dans l'indéfini. Il est parvenu et se tient au point de départ des transformations, point neutre sans conflits (lesquels ne se produisent que sur les voies particulières). Par concentration de sa nature, par alimentation de son esprit vital, par rassemblement de toutes ses puissances, il s'est uni au

principe de toutes les genèses. Sa nature étant entière, son esprit vital étant intact, aucun être ne saurait l'entamer. [...]

Si tous les hommes cherchaient dans leur imperfection la cause de leurs malheurs, ce serait la paix parfaite, la fin des guerres et des supplices. Ce serait la fin du règne de cette fausse nature humaine (nature artificielle inventée par les politiciens), qui a rempli le monde de brigands ; ce serait le commencement du règne de la vraie nature céleste (nature naturelle), source de toute bonne action. Ne pas étouffer sa nature, ne pas croire les hommes, voilà la voie du retour à la vérité (à l'intégrité originelle). (XIX, B)

— Le surhomme, dit Maître Pien, s'oublie, au point de ne pas savoir s'il a ou non des viscères et des sens. Il se tient en dehors de la poussière et de la boue de ce monde, loin des affaires des hommes. Il agit sans viser le succès, et gouverne sans vouloir dominer. Est-ce ainsi que vous vous êtes conduit ? N'avez-vous pas plutôt fait montre de vos connaissances, au point d'offusquer les ignorants ? N'avez-vous pas fait étalage de votre supériorité, et cherché à briller, jusqu'à éclipser le soleil et la lune, vous aliénant ainsi tout le monde ? Et après cela, vous vous en prenez au ciel ! Le ciel ne vous a-t-il pas donné tout ce qui vous convient, un corps bien conformé, une durée de vie normale, et le reste ? N'est-ce pas au ciel que vous devez de n'être ni sourd, ni aveugle, ni boiteux, comme tant d'autres ? De quel droit vous en prenez-vous au ciel ? Allez votre chemin ! (XIX, M)

— Ce que je n'arrive pas à saisir, c'est l'influx transcendant (taoïste) par lequel vous persuadez, vous gagnez. Qu'est-ce que cela ?

— C'est, dit Confucius, la fascination exercée par mon moi supérieur, ma part de norme universelle, sur le moi, la

part de norme de mon auditeur, s'il ne l'a pas éteinte. Médite bien cela ! La plus lamentable des morts, c'est la mort du cœur (l'extinction de la norme) ; elle est bien pire que la mort du corps. L'homme dont le cœur vit agit sur les cœurs qui vivent, à la manière du soleil qui vivifie le monde. Le soleil se lève à l'Orient et se couche à l'Occident. Il illumine tous les êtres, qui tous s'orientent vers lui. Avec son apparition, leur action commence ; avec sa disparition, ils deviennent inertes. Tel est le rythme diurne, jour et nuit. Le rythme vie et mort lui ressemble. Tour à tour, l'être meurt, l'être vit (revit). Quand il a reçu une forme définie, il la conserve telle jusqu'à la fin de cette existence, période de jour durant laquelle il agit. Puis vient pour lui la mort, période de nuit durant laquelle il se repose. Et ainsi de suite, sans interruption, comme la chaîne des temps. Il redevient un être en fonction de son mérite, mais sait seulement (dans sa nouvelle existence) qu'il est tel de par son destin, sans pouvoir mesurer sa masse précédente (la masse des antécédents moraux, le karma qui pèse sur lui). À la fin de cette existence, les êtres qui y furent en contact intime (épaule contre épaule) se quittent avec douleur. […]

Il ne faut pas s'affliger de cette cessation de la personnalité comme d'un malheur.

Car l'annihilation n'est pas totale. Le moi physique a cessé d'être, c'est vrai, et ce serait une erreur que de penser à lui comme existant. Mais le moi transcendant (la part de norme qui fut à cette personne) subsiste, et l'on peut penser à lui comme existant… C'est par ce moi transcendant, quasi impersonnel, que j'agis. […]

Commencement et cessation, plénitude et vide, révolutions astronomiques, phases du soleil et de la lune, tout cela est produit par cette cause unique, que personne ne voit, mais qui fonctionne toujours. La vie se développe vers un but, la mort est un retour vers un terme. Les genèses se succèdent sans cesse, sans

qu'on en sache l'origine, sans qu'on en voie le terme. L'action et la réaction du ciel et de la terre sont l'unique moteur de ce mouvement. Là est la beauté, la joie suprême. S'ébattre dans ce ravissement, c'est le lot du surhomme. [...]

Tous les êtres sont un tout immense. Celui qui est uni à cette unité, jusqu'à avoir perdu le sens de sa personnalité, celui-là considère son corps du même œil que la poussière, la vie et la mort du même œil que le jour et la nuit. Qu'est-ce qui pourra émouvoir cet homme, pour lequel gain et perte, bonheur et malheur ne sont rien ? Il méprise les dignités comme la boue, parce qu'il se sait plus noble que ces choses. Et cette noblesse de son moi, aucune vicissitude ne peut lui porter atteinte. De tous les changements possibles, aucun n'altérera sa paix. Celui qui a atteint le Principe comprend cela. (XXI, C)

— Pour arriver à connaître le Principe, il faut avant tout ne pas penser, ne pas réfléchir. Pour arriver à le comprendre, il faut ne prendre aucune position, ne rien faire. Pour arriver à l'atteindre, il faut ne partir d'aucun point précis et ne suivre aucune voie déterminée. [...]

L'adage dit : qui sait ne parle pas (parce qu'il sait qu'il ne pourra pas exprimer ce qu'il sait) ; qui parle montre qu'il ne sait pas. Le Sage ne parle pas, même pour enseigner. Le Principe ne peut pas être atteint, son action ne peut pas être saisie. Tout ce qui peut s'enseigner et s'apprendre, comme la bonté, l'équité, les rites, tout cela est postérieur et inférieur au Principe, tout cela ne fut inventé que quand les vraies notions sur le Principe et son action furent perdues, au commencement de la décadence. L'adage dit : celui qui imite le Principe diminue son action de jour en jour, jusqu'à arriver à ne plus agir du tout. Quand il en est arrivé là (au pur laisser-faire), alors il est à la hauteur de toute tâche. Mais revenir ainsi en arrière, jusqu'à l'origine, c'est chose très difficile, à laquelle l'homme supérieur seul arrive.

La vie succède à la mort, la mort est l'origine de la vie. Le pourquoi de cette alternance est inscrutable… La vie d'un homme tient à une condensation de matière, dont la dissipation sera sa mort ; et ainsi de suite. Cela étant, y a-t-il lieu de se chagriner de quoi que ce soit ?… Tous les êtres sont un tout, qui se transforme sans cesse. On appelle les uns beaux, et les autres laids. Abus de mots, car rien ne dure. À sa prochaine métamorphose, ce qui fut beau deviendra peut-être laid, ce qui fut laid deviendra peut-être beau… C'est ce que résume cet adage : Tout l'univers est une seule et même hypostase.

Le Sage n'estimant et ne méprisant aucun être en particulier donne toute son estime à l'unité cosmique, au grand Tout. (XXII, A.)

Le ciel et la terre, si majestueux, sont muets. Le cours des astres et des saisons, si régulier, n'est pas réfléchi. L'évolution des êtres suit une loi immanente, non formulée. Imitant ces modèles, le surhomme, le sage par excellence n'intervient pas, n'agit pas, laisse tout suivre son cours. Le binôme transcendant ciel-terre préside à toutes les transformations, à la succession des morts et des vies, aux mutations de tous les êtres, sans qu'aucun de ces êtres ait une connaissance explicite de la cause première de tous ces mouvements, du Principe qui fait tout durer depuis le commencement. L'espace immense est l'entre-deux du ciel et de la terre. Le moindre fétu doit son existence au ciel et à la terre. Le ciel et la terre président à l'évolution continuelle des êtres, qui tour à tour s'élèvent ou s'enfoncent ; à la rotation régulière du yin et du yang, des quatre saisons, etc. Des êtres, certains semblent disparaître et continuent pourtant d'exister ; d'autres, pour avoir perdu leur corps, n'en deviennent que plus transcendants.

Le ciel et la terre nourrissent tous les êtres, sans que ceux-ci le sachent. De cette notion de l'univers, nous pouvons remonter

à la connaissance confuse de sa cause, le Principe. C'est la seule voie. On peut dire du Principe seulement qu'il est l'origine de tout, qu'il influence tout en restant indifférent. (XXII, B)

— Votre corps, dit Tch'eng, est un prêt de matière grossière, que le ciel et la terre vous ont fait pour un temps. Votre vie est une combinaison transitoire de matière subtile, que vous tenez aussi du ciel et de la terre. Votre destinée, votre activité font partie intégrante du flux des êtres, sous l'action du ciel et de la terre. Vos enfants et vos petits-enfants sont un renouveau (changement de peau) que le ciel et la terre vous ont donné. Vous avancez dans la vie sans savoir ce qui vous pousse, vous stationnez sans savoir ce qui vous arrête, vous mangez sans savoir comment vous assimilez, l'action puissante mais inconnaissable du ciel et de la terre vous mouvant en tout ; et vous prétendriez vous approprier quelque chose ? (XXII, D)

Considérons un être humain, à l'état d'embryon à peine conçu, dont le sexe n'est même pas encore déterminé. Il est devenu, entre le ciel et la terre. À peine devenu, il se peut qu'il retourne à son origine (mort-né). Considéré dans ce commencement, est-il autre chose qu'un mélange de souffle et de sperme ? Et s'il survit, ce ne sera que pour peu d'années. La différence est si petite, entre ce qu'on appelle une vie longue et une vie courte ! Somme toute, c'est un moment, dans le cours infini des temps. Beaucoup n'ont même pas le loisir de montrer s'ils ont l'esprit d'un Yao (empereur vertueux) ou d'un Kie (tyran vicieux).

L'évolution de chaque individu du règne végétal suit une loi déterminée. De même, la loi qui préside à l'évolution humaine est comme un engrenage. Le Sage suit le mouvement, sans regimber, sans s'accrocher. Prévoir et calculer, c'est artifice ; se laisser faire, c'est suivre le Principe. [...]

Le passage de l'homme, entre le ciel et la terre, de la vie à la mort, est comme le saut du coursier blanc, qui franchit un ravin d'un bord à l'autre ; l'affaire d'un instant. Comme par l'effet d'un bouillonnement, les êtres entrent dans la vie ; comme par l'effet d'un écoulement, ils rentrent dans la mort. Une transformation les a faits vivants, une transformation les fait morts. La mort, tous les vivants la trouvent déplaisante, les hommes la pleurent. Et cependant, qu'est-elle autre chose que le débandage de l'arc, et sa remise au fourreau ; que le vidage du sac corporel, et la remise en liberté des deux âmes qu'il emprisonnait ? Après les embarras et les vicissitudes de la vie, les deux âmes partent, le corps les suit dans le repos.

C'est là le grand retour (âmes et corps retournant dans le tout).

Que l'incorporel a produit le corporel, que le corps retourne à l'incorporéité, cette notion de la giration perpétuelle est connue de bien des hommes, mais l'élite seule en tire les conséquences pratiques. Le vulgaire disserte volontiers sur ce sujet, tandis que le surhomme garde un profond silence. S'il essayait d'en parler, il aurait forfait à sa science, par laquelle il sait qu'en parler est impossible et qu'on ne peut que le méditer. Avoir compris qu'on ne gagne rien à interroger sur le Principe, mais qu'il faut le contempler en silence, voilà ce qu'on appelle avoir obtenu le grand résultat (avoir atteint le but). (XXII, E)

Le Sage comprend que, reliés les uns aux autres, tous les êtres forment un corps (un tout), mais il ne cherche pas à pénétrer la nature intime de ce lien, qui est le mystère de la norme cosmique. Suivant dans tous ses mouvements la loi universelle, il est l'agent du ciel. Les hommes l'appellent Sage, parce qu'il coopère avec le ciel. Il ne se préoccupe pas de savoir ce qui ne peut être su mais agit avec la connaissance qu'il a, persévéramment, constamment. Il ne réfléchit pas sur les qualités qu'il peut avoir, mais laisse à

autrui le soin de les constater, ne s'attribuant pas ce qui est don de la nature. Il est bienveillant pour les hommes, pas par affection mais par instinct, et ne prétend pas à leur reconnaissance. (XXV, B)

Il ne faut pas vouloir imiter le ciel (à la manière de Confucius) par des actes positifs. Il faut imiter le ciel en laissant aller toutes choses. Voilà la manière dont le Sage sert l'humanité. Il abstrait de tout, et suit son époque, sans défaut et sans excès. Voilà l'union avec le Principe, la passive, la seule possible. Chercher l'union active, c'est tenter l'impossible. (XXV, C)

Au-dessus des êtres terrestres sont le ciel et la terre, l'immensité visible. Au-dessus du ciel et de la terre sont le yin et le yang, l'immensité invisible. Au-dessus de tout est le Principe, commun à tout, contenant et pénétrant tout, dont l'infinité est l'attribut propre, le seul par lequel on puisse le désigner, car il n'a pas de nom propre.

— Alors, dit Chao tcheu, expliquez-moi comment tout est sorti de cet infini ?

T'ai-koung tiao dit :

— Émanés du Principe, le yin et le yang s'influencèrent, se détruisirent, se reproduisirent réciproquement. De là, le monde physique, avec la succession des saisons qui se produisent et se détruisent les unes les autres. De là, le monde moral, avec ses attractions et ses répulsions, ses amours et ses haines. De là, la distinction des sexes, et leur union pour la procréation. De là, certains états corrélatifs et successifs, comme l'adversité et la prospérité, la sécurité et le danger. De là les notions abstraites, d'influence mutuelle, de causalité réciproque, d'une certaine évolution circulaire dans laquelle les commencements succèdent aux terminaisons. Voilà à peu près ce qui, tiré de l'observation, exprimé en paroles, constitue la somme des connaissances

humaines. Ceux qui connaissent le Principe ne scrutent pas davantage. Ils ne spéculent ni sur la nature de l'émanation primordiale, ni sur la fin éventuelle de l'ordre de choses existant. (XXV, J)

Empêtré dans les détails multiples, embarrassé dans les soucis matériels, l'homme médiocre ne peut pas tendre vers le Principe de toutes choses, vers la grande Unité incorporelle. Il est réservé au surhomme de concentrer son énergie sur l'étude de ce qui fut avant le commencement, de jouir dans la contemplation de l'être primordial obscur et indéterminé, tel qu'il fut alors qu'existaient seulement les eaux sans formes jaillissant dans la pureté sans mélange. Ô hommes, vous étudiez des fétus et ignorez le grand repos (dans la science globale du Principe). (XXXII, C)

— Le cœur humain est de plus difficile abord que les monts et les fleuves ; ses sentiments sont plus incertains que ceux du ciel. Car le ciel a des mouvements extérieurs, par lesquels on peut conjecturer ses intentions ; tandis que l'extérieur de l'homme ne trahit pas, quand il ne le veut pas, ses sentiments intimes. Certains paraissent droits, alors qu'ils sont passionnés ; d'autres paraissent frustes, alors qu'ils sont habiles ; d'autres paraissent simples, qui sont pleins d'ambition ; d'autres paraissent fermes, alors qu'ils sont trop souples ; d'autres paraissent lents, qui sont précipités. Certains qui paraissent altérés de justice en ont peur comme du feu. Aussi le Sage ne se fie-t-il jamais à l'apparence. Il essaie les hommes ; près de lui, pour s'assurer de leur révérence ; en mission lointaine, pour s'assurer de leur fidélité. En leur confiant des affaires à traiter, il se rend compte de leur talent. Par des questions posées à l'improviste, il se rend compte de leur science. En leur fixant des dates, il se rend compte de leur exactitude. En les enrichissant, il se renseigne sur leur esprit de bienfaisance. En les exposant au danger, il met à l'épreuve leur

sang-froid. En les soûlant, il s'assure de leurs sentiments intimes. En les mettant en contact avec des femmes, il constate le degré de leur continence. Les neuf épreuves susdites font distinguer l'homme supérieur de l'homme vulgaire. (XXXII, F)

Rien n'est plus fatal que la conduite intéressée, avec intrigues et arrière-pensées.

Rien ne ruine comme l'admiration de ses propres œuvres, jointe à la dépréciation de celles d'autrui.

Huit choses qui paraissent avantageuses sont ruineuses ; à savoir, exceller par sa beauté, sa barbe, sa taille, sa corpulence, sa force, son éloquence, sa bravoure, son audace. Trois choses qui paraissent des défauts procurent au contraire souvent la fortune ; à savoir, le manque de caractère, l'indécision, la timidité. Six choses remplissent l'esprit de pensées, de souvenirs, de préoccupations ; à savoir, le commerce affable qui crée des amis, la conduite violente qui fait des ennemis, le souci de la bonté et de l'équité qui remplit de distractions, le soin de la santé qui engendre l'hypocondrie, les rapports avec les savants qui donnent le goût de l'étude, les relations avec les grands qui donnent l'envie de se pousser, et la fréquentation des hommes vulgaires qui donne envie de profiter comme eux de toute occasion pour faire ses affaires. (XXXII, G)

Par ces paroles suprêmes, Tchoang-tzeu montra sa foi dans l'identité de la vie et de la mort, son mépris de toutes les vaines et inutiles conventions. À quoi bon vouloir aplanir avec ce qui n'est pas plan ? À quoi bon vouloir faire croire avec ce qui ne prouve rien ? Quelle proportion ont, avec le mystère de l'au-delà, les rites et les offrandes ? Les sens ne suffisent que pour l'observation superficielle, l'esprit seul pénètre et fait conviction. Cependant, le vulgaire ne croit qu'à ses yeux et n'use pas de son esprit. De là, les vains rites et les simulacres factices, pour lesquels le Sage n'a que du dédain. (XXXII, I)



Mencius *(370-290 av. J.-C.)*

En pleine période de mutation politique et intellectuelle des Royaumes combattants (481-221 av. J.-C.), Mencius (Meng Tzeu) s'affirme comme un héritier légitime de la pensée confucéenne. À la fois idéaliste et libéral, il définit l'homme comme naturellement bon, soumis aux aléas néfastes de ce qui l'entoure et risque de le détourner de sa nature profonde.

Il faut donc un gouvernement responsable, juste et humain, pour préserver les hommes de tout ce qui pourrait venir contrarier leur pratique de la vertu. Pour ce faire, Mencius développe l'idée novatrice d'une nécessaire préséance du peuple au pouvoir, axée sur la valeur et les compétences plus que sur la hiérarchie ou le rang politique.

Ces idées visionnaires lui vaudront de nombreuses oppositions et un insuccès notoire lors de son existence, mais, plus tard, d'être reconnu comme le « second sage » après Confucius.

Les Quatre Livres

— Kao tzeu dit : « Ce qui fait défaut dans vos paroles, ne le cherchez pas dans votre esprit », c'est-à-dire ce qu'en parlant vous n'exprimez pas clairement, ne cherchez pas à le mieux comprendre par la réflexion, de peur que le doute et le trouble n'envahissent votre esprit ; ce que vous ne trouvez pas dans votre esprit (ce que votre intelligence ne comprend pas), ne le

demandez pas à la sensibilité. Il est louable de ne pas demander à la sensibilité ce qui ne se trouve pas dans l'esprit ; mais il ne l'est pas de ne pas chercher dans l'esprit ce qui fait défaut dans les paroles. L'esprit doit commander à la sensibilité ; la sensibilité est répandue dans tout le corps. L'esprit est la partie supérieure de l'âme, la sensibilité est la partie inférieure. Aussi je dis que l'homme doit veiller avec soin sur son esprit (sur ses facultés intellectuelles et morales) et ne pas léser sa sensibilité.

Koung suenn Tch'eou reprit :

— Après avoir dit que l'esprit est la partie supérieure de l'âme, et la sensibilité, la partie inférieure, vous avez ajouté qu'il faut veiller avec soin sur l'esprit et ne pas léser la sensibilité. Comment cela ?

Meng tzeu répondit :

— Lorsque l'esprit s'applique tout entier à une chose, il excite la sensibilité. Lorsque celle-ci est tout entière à une chose, elle trouble l'esprit. Ainsi, lorsqu'un homme trébuche ou court, la sensibilité est excitée, et à son tour elle agite et trouble l'esprit.

— Maître, dit Koung suenn Tch'eou, permettez-moi de vous demander en quoi vous surpassez Kao tzeu.

Meng tzeu répondit :

— Moi, je comprends les paroles (que j'entends dire) ; j'entretiens (je cultive et règle) parfaitement la sensibilité qui est largement répandue en moi.

— Permettez-moi de vous demander, dit Koung suenn Tch'eou, ce que vous appelez sensibilité largement répandue.

— Il est difficile de l'expliquer, répondit Meng tzeu. Son action est très puissante, et s'étend fort loin. Si elle est cultivée comme le demande sa nature, si elle n'est pas lésée, elle étend son action partout sous le ciel. Elle prête secours à la justice et à la raison. Sans elle, le corps serait languissant. Il faut qu'elle soit cultivée par des actes de vertu très fréquents ; ce n'est pas une aide que la vertu puisse enlacer et saisir comme une proie

pour un acte isolé. Elle est sans force, lorsqu'un homme, en faisant une action, (sent qu'il agit mal et) n'est pas content de lui-même. Aussi, je dis que Kao tzeu n'a pas connu la vertu, lui qui prétend qu'elle ne réside pas dans l'âme. (Celui qui désire cultiver et régler sa sensibilité) doit faire des actes de vertu, et ne pas prétendre arriver au terme de ses désirs dans un temps déterminé. Qu'il ne néglige jamais la pratique de la vertu, et ne tente pas de hâter son œuvre (par des moyens peu sages). Qu'il n'imite pas certain villageois de Soung. Cet homme, voyant avec peine que sa moisson ne grandissait pas, tira les tiges avec la main (pour les allonger). De retour chez lui, ce nigaud dit aux personnes de sa maison : « Aujourd'hui je suis très fatigué ; j'ai aidé la moisson à grandir. » Ses fils coururent voir son travail. Les tiges étaient déjà desséchées. Dans le monde, il est peu d'hommes qui ne travaillent pas à faire grandir la moisson par des moyens insensés. Ceux qui s'imaginent que la sensibilité, (les passions, les affections de l'âme) sont inutiles et qui les négligent ressemblent au laboureur qui laisse les mauvaises herbes croître dans sa moisson. Ceux qui emploient des moyens violents pour en développer plus vite l'énergie font comme cet insensé qui arracha sa moisson. Leurs efforts ne sont pas seulement inutiles ; ils sont nuisibles.

— Qu'appelez-vous comprendre les paroles ?

Meng tzeu répondit :

— Si quelqu'un émet une proposition inexacte, je vois en quoi il est aveuglé (par ses mauvaises inclinations). Si quelqu'un ne met aucun frein à sa langue, je vois dans quels excès il se précipite. Si quelqu'un dit une parole qui porte au mal, je vois en quoi il s'écarte de la voie de la vertu. Si quelqu'un dit des paroles évasives, je vois ce qui l'embarrasse et l'arrête. Les défauts qui se trahissent dans les paroles d'un homme ont leur source dans son cœur. Ils nuisent à son plan d'administration. Lorsqu'ils se manifestent dans son plan d'administration, ils nuisent à

ses affaires. S'il surgissait encore un grand sage, certainement il approuverait ce que je viens de dire. (II.I.2)

La compassion est le principe de la bienfaisance ; la honte et l'horreur du mal sont le principe de la justice ; la volonté de refuser pour soi et de céder à autrui est le principe de l'urbanité ; l'inclination à approuver le bien et à réprouver le mal est le principe de la sagesse. Tout homme a naturellement ces quatre principes, comme il a quatre membres. Celui qui, doué de ces quatre principes, prétend ne pouvoir les développer pleinement se nuit gravement à lui-même (parce qu'il renonce à se perfectionner lui-même). (II.I.6)

Confucius dit : « Ce qui recommande surtout un voisinage, c'est la probité. Celui-là serait-il sage, qui, choisissant un lieu pour sa demeure, ne voudrait pas avoir des voisins honnêtes ? » La vertu d'humanité est un don du Ciel qui constitue la noblesse et doit être la demeure paisible de l'homme : ne pas la cultiver quand personne ne peut nous en empêcher, c'est manquer de sagesse.

Celui qui n'a ni humanité, ni sagesse, ni urbanité, ni justice, est semblable à un esclave (qui est considéré, non comme un homme, mais comme une chose). Si celui qui est ainsi descendu au rang des esclaves a honte de son avilissement, il est comme le fabricant d'arcs ou de flèches qui rougirait de son métier. S'il a honte d'être semblable à un esclave, qu'il cultive la vertu d'humanité.

Celui qui cultive la vertu d'humanité imite l'archer. L'archer commence par composer son maintien, puis il décoche sa flèche. S'il n'atteint pas le but, il n'en attribue pas la faute à ceux qui l'ont emporté sur lui, mais il en cherche la cause en lui-même. (II.I.7)

Tzeu Iou aimait qu'on l'avertît de ses fautes. Il saluait quiconque lui donnait un bon conseil. Le grand Chouenn faisait encore mieux : il considérait la vertu comme un fonds commun qu'il faisait valoir d'accord avec les autres hommes. Il renonçait à son propre sentiment pour suivre celui des autres. Il aimait à prendre exemple sur les autres pour faire le bien. Depuis le temps où il était laboureur, potier, pêcheur, jusqu'à celui où il fut empereur, toujours il a pris modèle sur les autres.

En prenant modèle sur les autres pour faire le bien, on les encourage à pratiquer la vertu. Un prince sage ne peut rien faire de plus grand que d'encourager les autres à faire le bien. (II.I.8)

Il y a trois choses qui partout sont considérées comme respectables ; ce sont la dignité, l'âge et la vertu. Ce qui obtient le plus de respect à la cour, c'est la dignité ; dans les villages et les bourgs, c'est l'âge ; en ceux qui travaillent à réformer les mœurs et dirigent le peuple, c'est la vertu. Celui qui (comme le roi de Ts'i) n'a qu'un seul titre au respect des hommes, à savoir, sa dignité, a-t-il le droit de mépriser celui qui (comme moi) a deux titres à son respect (l'âge et la vertu) ? (II.II.2)

L'homme a la loi naturelle gravée dans son cœur ; mais s'il est bien nourri et bien vêtu, s'il demeure dans l'oisiveté et ne reçoit aucune instruction, il se rapproche de la bête. (III.I.4)

Un grand homme, c'est celui qui réside dans la vaste demeure d'où personne n'est exclu (dans la vertu d'humanité) ; qui possède la haute dignité auprès de laquelle chacun trouve accès (l'urbanité) ; qui suit toujours la grande voie (la justice) ; qui pratique ces trois vertus avec le peuple ; quand il obtient l'objet de ses désirs, à savoir, une charge ; qui suit seul sa voie, quand il n'obtient pas l'objet de ses désirs ; qui ne laisse corrompre son cœur ni par les richesses ni par les honneurs ; qui dans la

pauvreté et l'abaissement ne change pas de conduite ; qui ne se laisse ébranler ni par les menaces ni par la violence. (III.II.2)

Il est impossible de parler à un homme qui se nuit gravement à lui-même. Il est impossible de rien entreprendre avec un homme qui se délaisse lui-même. Blâmer ce qui est honnête et juste, c'est ce qu'on appelle se nuire gravement à soi-même. Prétendre ne pouvoir être constamment parfait ni observer la justice, c'est se délaisser soi-même.

La perfection est la demeure tranquille, et la justice, la voie droite de l'homme. Laisser vide et ne pas habiter la demeure paisible de l'homme, abandonner et ne pas suivre la voie droite, que c'est déplorable ! (IV.I.10)

La voie de la vertu est près de nous, (c'est la loi naturelle qui est gravée dans nos cœurs) ; quelques-uns la cherchent fort loin. La pratique de la vertu consiste en des choses faciles ; quelques-uns la cherchent dans les choses difficiles. Que chacun aime ses parents, et respecte ceux qui sont au-dessus de lui ; l'ordre régnera dans tout l'univers. (IV.I.11)

Celui qui, s'examinant soi-même, reconnaît qu'il ne s'applique pas sérieusement à recouvrer la perfection (que la nature donne à chaque homme), celui-là ne satisfait pas ses parents. Pour recouvrer sa perfection naturelle, il est une voie à suivre. Celui qui ne distingue pas bien ce qui est honnête et bon ne recouvrira pas sa perfection naturelle.

La perfection naturelle est l'œuvre du Ciel ; s'appliquer à recouvrer la perfection naturelle, c'est le travail de l'homme. Un homme entièrement parfait gagne toujours la confiance. Un homme imparfait n'a jamais pu l'avoir. (IV.I.12)

De tout ce qui est en l'homme, rien n'est meilleur que la pupille de l'œil. Elle ne sait pas cacher ce que le cœur a de mauvais. Si le cœur est irréprochable, la pupille est brillante ; si le cœur n'est pas irréprochable, la pupille est obscurcie. Si vous écoutez les paroles d'un homme, si vous observez les pupilles de ses yeux, aura-t-il rien de caché pour vous ? (IV.I.15)

Quel est le plus important de tous les services ? C'est le service dû aux parents. Quelle est la plus importante de toutes les gardes ? C'est la garde de soi-même. J'ai entendu parler d'hommes qui, veillant avec soin sur eux-mêmes, ont su servir leurs parents. Je n'ai jamais entendu dire qu'un homme ait su servir ses parents, après s'être perdu lui-même (par sa mauvaise conduite). Que de services n'y a-t-il pas ? Le service dû aux parents est le fondement de tous les autres. Que de choses ne doit-on pas garder ? La garde de soi-même est le fondement de toutes les autres. (IV.I.19)

Le principal fruit de la bonté est la piété filiale. Le principal fruit de la justice est la condescendance envers les frères aînés. Le principal fruit de la sagesse est la connaissance et la pratique constante de ces deux vertus. Le principal fruit de l'urbanité est de régler et de couronner ces deux vertus. Le principal fruit de la musique est de les rendre agréables. Devenues agréables, elles se développent. Dans leur développement comment pourraient-elles être arrêtées ? Ne pouvant plus être arrêtées, elles paraissent dans tous les mouvements de nos pieds et de nos mains, sans que nous fassions attention. (IV.I.27)

Le sage, avant de parler ou d'agir, ne renouvelle pas chaque fois sa résolution d'être sincère ou courageux ; il dit ou fait simplement ce qu'il convient de dire ou de faire, selon les circonstances, et il est toujours sincère et courageux (il pratique la

vertu comme naturellement, sans effort, sans avoir besoin d'y penser). (IV.II.11)

Le disciple de la sagesse avance sans cesse par la vraie voie, c'est-à-dire par degrés. Il veut arriver à la posséder aussi parfaitement que si elle était naturelle en lui. Lorsqu'elle est devenue comme naturelle en lui, il la garde tranquillement. Lorsqu'il la garde tranquillement, il en a un trésor abondant. Lorsqu'il en a un trésor abondant, il y puise et en fait usage en toutes circonstances ; il est toujours à la source (car la sagesse est devenue comme naturelle en lui et semble couler de source). Pour cette raison, le disciple de la sagesse veut arriver à la posséder aussi parfaitement que si elle était naturelle en lui. (IV.II.14)

Le sage diffère des autres hommes, parce qu'il conserve des vertus que la nature a mises en son cœur. Il conserve en son cœur la bienveillance et l'urbanité. Un homme bienveillant aime les autres ; un homme poli respecte les autres. Celui qui aime les autres en est toujours aimé ; celui qui respecte les autres en est toujours respecté.

Supposons qu'il se trouve ici quelqu'un qui me traite d'une manière dure et impolie. Si je suis sage, je ferai un retour sur moi-même, et me dirai : « Certainement j'ai manqué de bonté et d'urbanité envers cet homme. Sinon, m'aurait-il traité d'une manière dure et impolie ? » Je m'examine moi-même, et je vois que je n'ai manqué ni de douceur ni d'urbanité. Cependant, il continue à me traiter d'une manière dure et impolie. En homme sage, je m'examine de nouveau, et je me dis : « Certainement je n'ai pas fait pour cet homme tout ce que j'aurais pu. » En m'examinant, je ne trouve aucun manque d'obligeance à me reprocher. Néanmoins, cet homme continue à me traiter d'une manière dure et impolie. En homme sage, je me dis : « C'est un

insensé. Un homme tel que lui diffère-t-il des êtres privés de raison ? Pour un être sans raison, dois-je me tourmenter ? »

Ainsi, le sage est toute sa vie dans la sollicitude, mais pas même une matinée dans l'angoisse et l'anxiété. Un objet de sollicitude, il en a toujours. (Il se dit en lui-même :) « Chouenn était homme comme moi ; il est devenu le modèle de tous les hommes de son temps et des âges suivants. Moi, je suis encore un homme vulgaire. » Tel est le juste sujet de sa sollicitude. Et que fait-il ? (Il imite Chouenn, et) sa sollicitude ne cessera que quand il sera semblable à Chouenn. De chagrin, il n'en a jamais. Il ne se permet rien qui soit contraire à la bienveillance ou à l'urbanité. S'il survient quelque contrariété de peu, de durée, il n'en a pas d'inquiétude. (IV.II.28)

Koung tou tzeu dit à Meng tzeu :

— Kao tzeu dit : « La nature de l'homme n'est ni bonne ni mauvaise. » Quelques-uns disent : « La nature peut servir à faire le bien ou à faire le mal. Ainsi, au temps de Wenn wang et de Ou wang, le peuple aima la vertu ; sous les règnes de Iou wang et de Li wang, le peuple fut enclin au mal. » D'autres disent : « Les hommes sont, les uns naturellement bons, les autres naturellement mauvais. Ainsi, sous un prince excellent comme Iao, il y eut un homme méchant comme Siang ; d'un père détestable comme Keou seou naquit un grand sage comme Chouenn ; avec un neveu et un souverain comme Tcheou, il y eut des hommes vertueux comme K'i, prince de Wei, et Pi kan, fils d'un empereur. » Vous dites que la nature de l'homme est bonne. Kao tzeu et tous les autres sont donc dans l'erreur.

Meng tzeu répondit :

— Les tendances de notre nature peuvent toutes servir à faire le bien ; voilà pourquoi je dis que la nature est bonne. Si l'homme fait le mal, on ne doit pas en attribuer la faute à ses facultés naturelles.

« Tout homme a des sentiments de compassion pour les malheureux, de pudeur et d'aversion pour le mal, de déférence et de respect pour les autres hommes. Il sait discerner le vrai du faux et le bien du mal. La commisération, c'est la bienveillance. La honte et l'horreur du mal, c'est la justice (cette disposition qui nous porte à traiter les hommes et les choses comme il convient). La déférence et le respect constituent l'urbanité. La vertu par laquelle nous discernons le vrai du faux et le bien du mal, c'est la prudence. La bienveillance, la justice, l'urbanité, la prudence ne nous viennent pas du dehors, comme un métal fondu qu'on verse dans un moule. La nature les a mises en nous. (Mais la plupart des hommes) n'y font pas attention. Aussi dit-on : « Si vous les cherchez, vous les trouverez ; si vous les négligez, vous les perdrez. Parmi les hommes, les uns sont deux fois, cinq fois, un nombre indéfini de fois meilleurs ou pires que les autres, parce que la plupart n'arrivent pas à user pleinement de leurs facultés naturelles pour faire le bien. (VI.I.6)

Les choses de même espèce sont toutes semblables entre elles. Serait-ce seulement pour l'homme que cette loi générale paraîtrait incertaine ? Les plus grands sages avaient la même nature que nous. Loung tzeu dit : « Je suppose qu'un homme fasse des souliers de paille pour un autre, sans connaître la grandeur de son pied ; je suis certain qu'il ne fera pas des paniers. » Tous les souliers sont semblables entre eux, parce que tous les pieds se ressemblent.

Tous les hommes jugent des saveurs de la même manière. I Ya a discerné avant moi ce qui est agréable à mon palais. Si le palais de I Ya n'avait pas eu naturellement les mêmes goûts que celui des autres hommes, ce qui a lieu pour les chiens et les chevaux, qui forment des espèces différentes de la nôtre, comment tous les hommes s'accorderaient-ils avec I Ya, au sujet des saveurs ?

Tous les hommes jugent des saveurs comme I Ya, parce que le palais est semblable chez tous les hommes.

Il en est de même pour l'oreille. Tous les hommes jugent des sons comme le musicien K'ouang ; c'est que l'oreille est semblable chez tous les hommes. Il en est aussi de même pour l'œil. Il n'y avait personne qui ne reconnût la beauté de Tzeu tou. Celui qui n'aurait pas reconnu que Tzeu tou était beau n'aurait pas eu d'yeux.

Pour cette raison, je dis que, chez tous les hommes, le palais apprécie de même les saveurs, l'oreille les sons, et l'œil les couleurs. L'esprit serait-il le seul qui ne portât pas sur certaines choses les mêmes jugements chez tous les hommes ? Quelles sont ces choses sur lesquelles tous les hommes portent les mêmes jugements ? Je dis que ce sont les premiers principes et leurs applications. Les plus grands sages ont trouvé avant nous ce que notre esprit approuve généralement. L'esprit de l'homme agrée les principes de la raison et leurs applications, comme son palais agrée la chair des animaux qui se nourrissent d'herbe ou de grain. (VI.I.7)

(N'en est-il pas de même) des sentiments que l'homme reçoit de la nature ? N'a-t-il pas des sentiments de bienveillance et de justice ? Ce qui les lui fait perdre est comme la hache et la cognée à l'égard des arbres. Si chaque jour il leur porte des coups, peuvent-ils se développer ? Nuit et jour, ils tendent à reprendre des forces. Le matin (après le repos de la nuit, quand l'esprit est calme), les affections et les aversions sont quelque peu telles que l'homme doit les avoir. Mais les actions faites pendant la journée interrompent et étouffent les bons sentiments. Après qu'elles les ont étouffés maintes et maintes fois, l'action réparatrice de la nuit n'est plus suffisante pour les préserver d'un anéantissement complet. Quand l'influence bienfaisante de la nuit ne suffit plus pour les conserver, l'homme diffère à peine des animaux. En le

voyant devenu comme un être sans raison, on croirait qu'il n'a jamais eu de bonnes qualités. L'homme est-il tel par nature?

Tout être se développe, s'il trouve ce qui est nécessaire à son entretien; il périt, s'il en est privé. Confucius disait: «Si vous les tenez ferme, ils se conserveront; si vous les laissez aller, ils se perdront. Ils vont et viennent sans avoir de temps déterminé. Personne ne connaît le lieu où ils demeurent.» Il disait cela en parlant des sentiments du cœur. (VI.I.8)

Sans doute j'aime la vie; mais parce qu'il est d'autres choses que j'aime plus que la vie, je n'emploierai pas indistinctement tous les moyens pour la conserver. Je crains la mort; mais parce qu'il est d'autres choses que je crains plus que la mort, il est des maux que je ne chercherai pas à éviter (dussé-je perdre la vie).

Si l'homme n'aimait rien plus que la vie, n'emploierait-il pas tous les moyens pour la conserver? S'il ne craignait rien plus que la mort, ne ferait-il pas tout pour éviter un malheur?

(Parce qu'il est des choses que l'homme aime plus que la vie), il est des moyens qu'il ne voudra pas employer pour conserver sa vie. (Parce qu'il est des choses qu'il craint plus que la mort), il est des choses qu'il ne voudra pas faire pour conjurer un malheur. Ce ne sont pas seulement les sages, qui aiment certaines choses plus que la vie, et en craignent d'autres plus que la mort; tous les hommes ont (reçu de la nature) les mêmes sentiments. Les sages (ont de particulier qu'ils) les conservent. (VI.I.10)

La bienveillance est essentielle au cœur de l'homme; la justice est la voie que l'homme doit suivre. Que l'homme quitte sa voie et ne la suive pas, qu'il perde ses bons sentiments et ne cherche pas à les recouvrer, n'est-ce pas lamentable! Une poule ou un chien s'échappe; on sait chercher cet animal. On perd ses bons sentiments, et on ne cherche pas à les recouvrer. Tous les efforts du disciple de la sagesse doivent tendre à recouvrer ses bons

sentiments perdus. » (La bienveillance est la perfection du cœur). (VI.I.11)

L'homme aime toutes les parties de son être sans exception. Parce qu'il les aime toutes, il doit les soigner toutes sans exception. Parce qu'il n'y a pas un pouce de sa peau qu'il n'aime, il n'y a pas un pouce de sa peau qu'il ne soigne. Pour savoir s'il soigne sa personne bien ou mal, le seul moyen n'est-il pas de faire réflexion sur lui-même (et d'examiner s'il ne donne pas plus de soin à son corps qu'à son âme) ?

Entre les différentes parties qui constituent l'homme, les unes sont nobles, les autres sont viles ; les unes sont importantes, les autres ne le sont pas. Il doit éviter de soigner les moins importantes au détriment des plus importantes, et les moins nobles au détriment des plus nobles. Celui qui soigne spécialement les moins importantes est un homme vil ; celui qui soigne spécialement les plus importantes est un homme vraiment grand. […]

Un homme qui soignerait l'un de ses doigts et laisserait perdre son dos et ses épaules, sans qu'il s'en aperçût, serait semblable à un loup qui court précipitamment (sans regarder autour de lui).

Celui qui ne fait que boire et manger est un objet de mépris, parce qu'il soigne la partie la moins importante de lui-même au détriment de la plus importante. Si celui qui ne fait que boire et manger ne laissait rien perdre (ne négligeait pas son âme), la bouche et l'estomac seraient-ils considérés seulement comme un peu de peau ? (Ils sont méprisés, parce que les soins donnés au corps font ordinairement négliger l'âme). (VI.I.14)

Koung tou tzeu interrogeant Meng tzeu dit :

— Tous les hommes sont également hommes. Comment se fait-il que les uns deviennent de grands hommes, et les autres, des hommes vulgaires ?

Meng tzeu répondit :

— Ceux qui suivent la direction de la plus noble partie de leur être deviennent de grands hommes ; ceux qui suivent les penchants de la moins noble deviennent des hommes méprisables.

— Puisqu'ils sont tous également hommes, reprit Koung tou tzeu, pourquoi suivent-ils, les uns la direction de la plus noble partie de leur être, les autres, les penchants de la moins noble ?

— Les oreilles et les yeux, répondit Meng tzeu, n'ont pas pour office de penser et sont trompés par les choses extérieures. Les choses extérieures sont en relation avec des choses dépourvues d'intelligence, à savoir, avec nos sens, et ne font que les attirer. L'esprit a le devoir de penser. S'il réfléchit, il arrive à la connaissance de la vérité ; sinon, il n'y parvient pas. Tout ce qui est en nous nous a été donné par le Ciel. Lorsqu'un homme suit fermement la direction de la plus noble partie de lui-même, la partie inférieure ne peut usurper ce pouvoir. Il devient un homme vraiment grand. (VI.I.15)

Il y a des dignités conférées par le Ciel, et des dignités conférées par les hommes. La bienveillance, la justice, la sincérité, la bonne foi, une ardeur infatigable pour faire le bien sont des dignités conférées par le Ciel. Celles de prince, de ministre d'État, de grand préfet sont des dignités conférées par les hommes.

Les Anciens donnaient leurs soins aux dignités conférées par le Ciel, et les dignités humaines leur venaient d'elles-mêmes. Les hommes de notre temps donnent leurs soins aux dignités conférées par le Ciel, en vue d'obtenir les dignités humaines. Quand ils ont obtenu les dignités humaines, ils négligent celles qu'ils ont reçues du Ciel. C'est le comble de l'aveuglement. À la fin, ils perdent tout (même les dignités humaines). (VI.I.16)

La vertu triomphe des mauvaises inclinations, comme l'eau triomphe du feu. À présent, ceux qui cultivent la vertu (agissent

mollement et) sont comme des hommes qui, voyant une voiture de chauffage dévorée par les flammes, voudraient éteindre le feu avec une tasse d'eau, et qui, n'y parvenant pas, diraient que l'eau ne triomphe pas du feu. Leur conduite encourage beaucoup les hommes vicieux (à persévérer dans le désordre). Ils finissent infailliblement par se perdre tout à fait. (VI.I.18)

Les grains qui servent à la nourriture de l'homme sont les plus précieux de tous. Quand ils ne sont pas mûrs, ils valent moins que le faux millet. De même, pour la vertu, il importe surtout qu'elle atteigne la perfection. (VI.I.19)

Les hommes ordinaires (ne reconnaissent et) ne corrigent leurs défauts qu'après avoir commis des fautes. Ils ne font de généreux efforts qu'après avoir eu le cœur dans l'angoisse et vu leurs desseins traversés. Ils ne commencent à comprendre que quand ils ont lu sur les visages et entendu dans les discours les sentiments que leur conduite excite dans les cœurs. (VI.2.15)

Celui qui cultive parfaitement son intelligence connaît sa nature (et la nature de toutes choses). Celui qui connaît sa nature connaît le Ciel. L'intelligence est cette faculté spirituelle avec laquelle l'homme a reçu les principes de toutes les connaissances, et par laquelle il se dirige en toutes choses. La nature est l'ensemble des principes que l'intelligence connaît naturellement. Le Ciel est le principe de tous les principes. Il n'est personne dont l'intelligence ne possède les principes de toutes les connaissances. Conserver parfaitement ses facultés intellectuelles, entretenir en soi les dons de la nature, c'est le moyen de servir le Ciel. Être indifférent au sujet de la longueur ou de la brièveté de la vie, et travailler à se perfectionner soi-même jusqu'à la fin de sa carrière, c'est le moyen d'affermir les dons que l'on a reçus du Ciel. (VII.I.1)

Rien n'existe qui ne soit voulu et ordonné par le Ciel. Il faut accepter avec soumission ce qu'il veut et ordonne directement. (Seules les choses qui arrivent sans qu'aucun homme les attire sont voulues et ordonnées directement par le Ciel. Il ne veut et n'ordonne les autres que d'une manière indirecte, et souvent l'homme doit faire en sorte de les éviter). Pour cette raison, celui qui a une juste idée de la providence céleste ne se tient pas au pied d'un mur qui menace ruine (pour ne pas s'attirer une mort que le Ciel ne veut pas directement). La mort de celui qui termine ses jours dans l'accomplissement de ses devoirs est ordonnée directement par le Ciel. (VII.I.2)

Il est utile de chercher les biens que nous trouvons, quand nous les cherchons, et que nous perdons, quand nous les négligeons. Ces biens sont ceux qui sont en nous, à savoir les vertus. Rien ne sert de chercher les biens dont la poursuite est soumise à certaines règles, et dont l'acquisition dépend de la volonté du Ciel. Ces biens sont ceux qui sont hors de nous. (VII.I.3)

Nous avons en nous les principes de toutes les connaissances. Le plus grand bonheur possible est celui de voir, en s'examinant soi-même, qu'il ne manque rien à sa propre perfection. Si quelqu'un s'efforce d'aimer les autres comme lui-même, la perfection qu'il cherche est tout près de lui. (VII.I.4)

La plupart des hommes agissent sans savoir la raison de leur conduite. Ils ont des habitudes, et ils ne s'en demandent pas compte. Ils continuent ainsi toute leur vie, et ils ne savent pas pourquoi. (VII.I.5)

Il faut que l'homme ait honte de mal faire. Celui qui a honte de n'avoir pas eu honte de mal faire ne fera plus rien dont il doive avoir honte. (VII.I.6)

La honte est un sentiment d'une grande importance. Les adroits machinateurs de ruses et de fourberies ne rougissent de rien. Celui qui n'a plus ce sentiment essentiel à l'homme de bien, que peut-il avoir de ce qui constitue l'homme de bien ? (VII.I.7)

— Que dois-je faire, dit Keou tsien, pour être toujours content ?

— Estimez la vertu, dit Meng tzeu, mettez votre bonheur dans la justice ; et vous pourrez être toujours content. Le disciple de la sagesse, dans la pauvreté, garde toujours la justice, et dans la prospérité, ne s'écarte jamais de la voie de la vertu. Parce que, dans la pauvreté, il possède la justice, il se possède lui-même (il garde son cœur exempt de corruption). Parce que, dans la prospérité (et les honneurs), il ne s'écarte pas de la voie de la vertu, le peuple n'est pas trompé dans ses espérances. (VII.I.9)

Ce que l'homme sait faire sans l'avoir appris, il sait le faire naturellement. Ce qu'il connaît sans y avoir réfléchi, il le connaît naturellement. Les petits enfants savent tous aimer leurs parents. Devenus grands, ils savent tous respecter leurs frères aînés. L'affection envers les parents est un effet de la bienveillance ; le respect envers ceux qui sont plus âgés que nous est un effet de la justice. Ce qui montre que ces sentiments procèdent de ces deux vertus innées, c'est qu'ils se rencontrent partout sous le ciel. (VII.I.15)

Ne faites pas ce que vous savez ne devoir pas faire ; ne désirez pas ce que vous savez ne devoir pas désirer. Cela suffit. (VII.I.17)

Ce que le sage a reçu de la nature ne peut être augmenté, lors même qu'il ferait de grandes choses, ni diminué, lors même qu'il vivrait dans la pauvreté, parce que c'est la part qui lui a été assignée par le Ciel. Ce que l'homme sage tient de la nature, ce sont les vertus de bienveillance, de justice, d'urbanité et de

prudence : elles ont leurs racines dans le cœur ; mais leurs effets apparaissent manifestement sur le visage, se voient dans la tenue des épaules et de tous les membres. Tout le corps comprend son devoir, sans qu'on l'en avertisse. (VII.I.21)

C'est par une tendance naturelle que le goût se porte vers les saveurs, la vue vers les couleurs, l'ouïe vers les sons, l'odorat vers les odeurs, tous les membres vers le bien-être et le repos. Mais la Providence est la dispensatrice des biens extérieurs. Pour cette raison, le sage ne donne pas à cette tendance naturelle le nom de nature, c'est-à-dire de loi naturelle que l'homme puisse ou doive suivre en toutes choses. (VII.II.24)

On appelle bon celui qui est digne d'être aimé ; sincère, celui dont la bonté est réelle et véritable ; excellent, celui dont la bonté est parfaite ; grand, celui dont la bonté est parfaite et brille d'un grand éclat ; sage par excellence, celui qui est grand, et pour qui la vertu est devenue comme naturelle ; spirituel, celui dont la sagesse est si grande que personne ne peut la connaître parfaitement. (VII.II.25)

Tout homme éprouve un sentiment de compassion au sujet de certaines choses. S'il étendait ce sentiment aux choses qui (devraient exciter et cependant) n'excitent pas encore sa compassion, il acquerrait la vertu d'humanité. Tout homme se refuse à commettre certaines actions mauvaises ; s'il étendait ce sentiment aux actions mauvaises dont il se rend coupable, il acquerrait la vertu de justice.

Si les hommes développaient le plus possible le sentiment qui les porte à ne nuire à personne, leur bonté ne ferait jamais défaut. S'ils développaient le plus possible le sentiment qui les porte à ne pas vouloir percer ou franchir les murs pour voler, leur justice ne ferait jamais défaut. S'ils développaient le plus

possible le sentiment qui les porte à ne pas vouloir être désignés par les pronoms èul, jòu, tu, toi, partout où ils iraient, ils observeraient les lois de la justice (afin que nul n'osât, en leur parlant, employer ces pronoms dont on se sert en parlant à des jeunes gens ou à des personnes viles). (VII.II.31)

Le meilleur moyen de développer les vertus naturelles du cœur, c'est de diminuer les désirs. Celui qui diminue ses désirs pourra s'écarter de la voie de la vertu, mais rarement. Celui qui a beaucoup de désirs pourra faire des actes de vertu, mais rarement. (VII.II.35)

2
La grèce antique



Parménide *(v. 500-v. 440 av. J.-C.)*

Probablement contemporain d'Héraclite, Parménide est au cœur de la lignée spirituelle dont feront partie, ultérieurement, Zénon, Socrate et Platon, quand bien même chacun de ces grands maîtres se nourrira aussi d'influences extérieures.

S'il promeut l'Unique à l'image de ses prédécesseurs et de ses contemporains, Parménide s'en éloigne cependant en évitant de parler du divin lorsqu'il affirme « Il est Un ».

Dans son *Poème*, œuvre abstraite destinée à être récitée plutôt qu'écrite – en un temps où l'écriture est souvent jugée suspecte –, il n'évoque pas un dieu, mais fait preuve d'une exigence encore plus absolue : il est le premier à nommer l'Être dans un discours philosophique.

De toutes les interprétations possibles de ce texte transcendant, qu'elles soient logiques, métaphysiques ou méditatives, une évidence émerge : hier comme aujourd'hui, cette affirmation de l'être ouvre la voie vers un autre univers de pensée.

Le *Poème* de Parménide

I

Les cavales qui m'emportent au gré de mes désirs
se sont élancées sur la route fameuse
de la Divinité, qui conduit partout l'homme instruit ;
c'est la route que je suis, c'est là que les cavales exercées
entraînent le char qui me porte. Guides de mon voyage,
les vierges, filles du Soleil, ont laissé les demeures de la nuit
et, dans la lumière, écartent les voiles qui couvraient leurs fronts.
Dans les moyeux, l'essieu chauffe et jette son cri strident
sous le double effort des roues qui tournoient
de chaque côté, cédant à l'élan de la course impétueuse.
Voici la porte des chemins du jour et de la nuit,
avec son linteau, son seuil de pierre,
et fermés sur l'éther ses larges battants,
dont la Justice vengeresse tient les clefs pour ouvrir et fermer.
Les nymphes la supplient avec de douces paroles
et savent obtenir que la barre ferrée
soit enlevée sans retard ; alors des battants
elles déploient la vaste ouverture
et font tourner en arrière les gonds garnis d'airain
ajustés à clous et à agrafes ; enfin par la porte
elles font entrer tout droit les cavales et le char.

La Déesse me reçoit avec bienveillance prend de sa main
ma main droite et m'adresse ces paroles :
« Enfant, qu'accompagnent d'immortelles conductrices,
que tes cavales ont amené dans ma demeure,
sois le bienvenu ; ce n'est pas une mauvaise destinée qui t'a
conduit sur cette route éloignée du sentier des hommes ;
c'est la loi et la justice. Il faut que tu apprennes toutes choses,
et le cœur fidèle de la vérité qui s'impose,
et les opinions humaines qui sont en dehors de la vraie
certitude. Quelles qu'elles soient, tu dois les connaître
également, et tout ce dont on juge. Il faut que tu puisses en
juger, passant toutes choses en revue.

II

Allons, je vais te dire et tu vas entendre
quelles sont les seules voies de recherche ouvertes à
l'intelligence ; l'une, que l'être est, que le non-être n'est pas,
chemin de la certitude, qui accompagne la vérité ;
l'autre, que l'être n'est pas : et que le non-être est forcément,
route où je te le dis, tu ne dois aucunement te laisser séduire.
Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le
saisir ni l'exprimer ;

III

car le pensé et l'être sont une même chose.

V

Il m'est indifférent de commencer d'un côté ou de l'autre ; car, en tout cas, je reviendrai sur mes pas.

VI

Il faut penser et dire que ce qui est ; car il y a être :

il n'y a pas de non-être ; voilà ce que je t'ordonne de proclamer.
Je te détourne de cette voie de recherche
où les mortels qui ne savent rien
s'égarent incertains ; l'impuissance de leur pensée
y conduit leur esprit errant : ils vont
sourds et aveugles, stupides et sans jugement ;
ils croient qu'être et ne pas être est la même chose et n'est pas la même chose ; et toujours leur chemin les ramène au même point.

VII

Jamais tu ne feras que ce qui n'est pas soit ;
détourne donc ta pensée de cette voie de recherche ;
que l'habitude n'entraîne pas sur ce chemin battu
ton œil sans but, ton oreille assourdie,
ta langue ; juge par la raison de l'irréfutable condamnation que je prononce.

VIII

Il n'est plus qu'une voie pour le discours,
c'est que l'être soit ; par là sont des preuves,
inengendré et impérissable,
universel, unique, immobile et sans fin.
Il n'a pas et ne sera pas ; il est maintenant tout entier,
un, continu. Car quelle origine lui chercheras-tu ?
D'où et dans quel sens aurait-il grandi ? De ce qui n'est pas ?
Je ne te permets ni de dire ni de le penser ; car c'est inexprimable et inintelligible que ce qui est ne soit pas. Quelle nécessité l'eût obligé plus tôt ou plus tard à naître en commençant de rien ?
Il faut qu'il soit tout à fait ou ne soit pas.
Et la force de la raison ne te laissera pas non plus, de ce qui est, faire naître quelque autre chose. Ainsi ni la genèse ni la

destruction ne lui sont permises par la Justice ; elle ne relâchera pas les liens
où elle le tient. [Là-dessus le jugement réside en ceci] :
Il est ou n'est pas ; mais il a été décidé qu'il fallait
abandonner l'une des routes, incompréhensible et sans nom,
comme sans vérité, prendre l'autre, que l'être est véritablement.
Mais comment ce qui est pourrait-il être plus tard ? Comment
aurait-il pu devenir ?
S'il est devenu, il n'est pas, pas plus que s'il doit être un jour.
Ainsi disparaissent la genèse et la mort inexplicables.
Il n'est pas non plus divisé, car Il est partout semblable ;
nulle part rien ne fait obstacle à sa continuité, soit plus,
soit moins ; tout est plein de l'être,
tout est donc continu, et ce qui est touche à ce qui est.
Mais il est immobile dans les bornes de liens inéluctables,
sans commencement, sans fin, puisque la genèse et la destruction
ont été, bannies au loin. Chassées par la certitude de la vérité.
Il est le même, restant en même état et subsistant par lui-même ;
tel il reste invariablement ; la puissante nécessité
le retient et l'enserre dans les bornes de ses liens.
Il faut donc que ce qui est ne soit pas illimité ;
car rien ne lui manque et alors tout lui manquerait.
C'est une même chose, le penser et ce dont est la pensée ;
car, en dehors de l'être, en quoi il est énoncé,
tu ne trouveras pas le penser ; rien n'est ni ne sera
d'autre outre ce qui est ; la destinée l'a enchaîné
pour être universel et immobile ; son nom est Tout,
tout ce que les mortels croient être en vérité et qu'ils font
naître et périr, être et ne pas être,
changer de lieu, muer de couleur.
Mais, puisqu'il est parfait sous une limite extrême !

il ressemble à la masse d'une sphère arrondie de tous côtés,
également distante de son centre en tous points.
Ni plus ni moins ne peut être ici ou là ;
car il n'y a point de non-être qui empêche l'être d'arriver
à l'égalité ; il n'y a point non plus d'être qui lui donne,
plus ou moins d'être ici ou là, puisqu'il est tout, sans exception.
Ainsi, égal de tous côtés, il est néanmoins dans des limites.
J'arrête ici le discours certain, ce qui se pense
selon la vérité ; apprends maintenant les opinions humaines ;
écoute le décevant arrangement de mes vers.
— On a constitué pour la connaissance deux formes sous deux noms ;
c'est une de trop, et c'est en cela que consiste l'erreur.
On a séparé et opposé les corps, posé les limites
qui les bornent réciproquement ; d'une part, le feu éthérien,
la flamme bienfaisante, subtile, légère, partout identique à elle-même,
mais différente de la seconde forme ; d'autre part, celle-ci,
opposée à la première, nuit obscure, corps dense et lourd.
Je vais t'en exposer tout l'arrangement selon la vraisemblance,
en sorte que rien ne t'échappe de ce que connaissent les mortels.

IX

Mais puisque tout a été nommé lumière ou nuit,
et que, suivant leurs puissances, tout se rapporte à l'une ou à l'autre,
l'univers est à la fois rempli par la lumière et par la nuit obscure ;
elles sont égales et rien n'est en dehors d'elles.

X

Tu sauras la nature de l'éther, et dans l'éther
tous les signes et du Soleil arrondi la pure
lumière, ses effets cachés et d'où ils proviennent ; tu apprendras
les œuvres vagabondes de la Lune circulaire,
sa nature ; tu connaîtras enfin le ciel étendu tout autour,
tu sauras d'où il s'est formé et comment la nécessité qui le mène
l'a enchaîné
pour servir de borne aux astres.

XI

Comment la Terre, le Soleil et la Lune,
L'éther commun le lait du ciel, l'Olympe
le plus reculé et les astres brûlants ont commencé
à se former.

XII

Les plus étroites (couronnes) sont remplies de feu sans mélange ;
les suivantes le sont de nuit ; puis revient le tour de la flamme.
Au milieu de toutes est la Divinité qui gouverne toutes choses ;
elle préside en tous lieux à l'union des sexes et au douloureux enfantement.
C'est elle qui pousse la femelle vers le mâle et tout aussi bien le mâle vers la femelle…

XIII

Elle a conçu l'Amour, le premier de tous les dieux.

XIV

Brillant pendant la nuit, elle roule autour de la Terre sa lueur étrangère.

XV

Regardant toujours vers la splendeur du Soleil.

XVa

Enracinée dans l'eau (la terre).

XVI

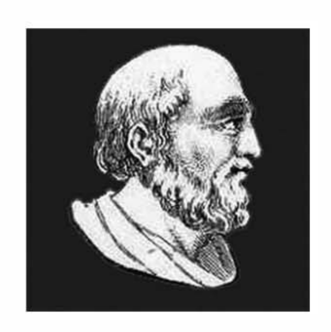
Tel est, soit d'une façon, soit de l'autre, le mélange qui forme le corps
et les membres,
telle se présente la pensée chez les hommes ; c'est une même chose
que l'intelligence et que la nature du corps des hommes
en tout et pour tous ; ce qui prédomine fait la pensée.

XVII

À droite les garçons, à gauche les filles.

XIX

C'est ainsi que, selon l'opinion, ces choses se sont formées et
qu'elles sont maintenant et que plus tard elles cesseront, n'étant plus entretenues.
À chacune d'elles les hommes ont imposé le nom qui la distingue.



Anaxagore *(v. 500-v. 428 av. J.-C.)*

Philosophe résolument moderne parmi les « archaïques » de son temps, Anaxagore, proche de Périclès, est réputé pour avoir introduit la philosophie à Athènes. Hélas, son soutien aux thèses d'une astronomie mécaniste lui vaudra d'être condamné pour impiété et contraint de s'exiler dans sa ville natale de Clazomènes, où il finira ses jours.

Il développe dans ses écrits les principes d'une philosophie qualitative, et surtout un concept nouveau pour son époque, qu'il désigne par le terme « Noûs » *– l'*Esprit *–, qu'il considère comme un « principe spontané de mouvement, de pensée, de connaissance, de vie », lui accordant un rôle majeur et en faisant l'ordonnateur du monde. Sur ces fondements, il bâtira une philosophie originale de l'un et du multiple, chaque chose étant en rapport avec toutes les autres, dont les générations suivantes tireront la matière pour élaborer une théorie relativiste de l'identité individuelle.*

Fragments

1. Toutes choses étaient confondues ensemble, infinies en nombre et en petitesse ; car l'infiniment petit existait. Mais, toutes choses étant ensemble, aucune n'apparaissait, par suite de sa petitesse ; tout était occupé par l'air et par l'éther, qui sont tous deux infinis ; car de toutes les choses, ce sont celles-là qui l'emportent par le nombre et par le volume.

2. Et en effet l'air et l'éther se dégagent de la masse qui nous environne, et cette masse est infinie en quantité.

3. Cela étant ainsi, il faut croire que dans tous les composés coexiste un grand nombre de (parties) de toute sorte, germes de toutes choses et ayant des formes, des couleurs et des saveurs de tout genre.

4. Avant la distinction, toutes choses étant confondues ensemble, aucune couleur n'apparaissait ; il y avait empêchement par suite du mélange de toutes les choses, de l'humide et du sec, du chaud et du froid, du lumineux et de l'obscur, de la terre en grande quantité et des germes en nombre infini n'ayant aucune ressemblance entre eux ; car des autres choses aucune ne ressemble à l'autre. Cela étant ainsi, il faut croire que dans tout coexistent toutes choses.

5. En tout, il y a une part de tout, sauf du *nous* ; mais il y a des êtres où le *nous* existe aussi.

6. Les autres choses participent de tout ; seul le *nous* est infini, agissant par lui-même, sans mélange avec aucune chose ; il subsiste seul isolé à part soi. Car s'il n'était pas à part soi, mais mêlé à quelque autre chose, il participerait de toutes choses, en tant que mêlé à celle-là, puisque en tout il y a une part de tout, ainsi que je l'ai déjà dit ; et ce mélange l'empêcherait d'actionner chaque chose, comme il peut le faire, étant isolé à part soi. C'est, de toutes choses, ce qu'il y a de plus subtil et de plus pur ; il possède toute connaissance de tout et sa force est au plus haut degré. Tous les êtres animés, grands et petits, sont actionnés par le *nous* ; mais, dès le commencement, c'est lui qui a produit la révolution générale et en a donné le branle. Tout d'abord, cette révolution n'a porté que sur peu de chose, puis elle s'est étendue

davantage et elle s'étendra encore, toujours de plus en plus. Ce qui est mêlé, ce qui est distinct et séparé, le *nous* en a toujours eu connaissance complète ; il a tout ordonné comme il devait être, tout ce qui a été, est maintenant et sera plus tard, et aussi cette révolution même qui entraîne les astres, le Soleil, la Lune, l'air et l'éther, depuis qu'ils sont distincts. C'est cette révolution qui a amené leur distinction, et qui distingue aussi le dense du dilaté, le chaud du froid, le lumineux de l'obscur, le sec de l'humide. Il y a beaucoup de parts dans beaucoup de choses ; mais il n'y a jamais distinction complète, séparation absolue entre une chose et une autre, sauf pour le *nous*. Tout le *nous* est semblable, le plus grand et le plus petit ; il n'y a, par ailleurs, aucune chose qui soit semblable à aucune autre, mais chacune est pour l'apparence ce dont elle contient le plus.

7. Quand le *nous* a eu commencé à mouvoir, dans tout ce qui a été mû il y a eu distinction ; jusqu'où s'étendait le mouvement dû au *nous*, jusque-là s'est étendue la séparation ; mais la révolution des choses ainsi mues et séparées les a fait se séparer encore davantage.

8. Le dense, l'humide, le froid, l'obscur se sont concentrés là où est maintenant la terre ; le dilaté, le chaud, le sec et le lumineux se sont retirés vers le haut de l'éther.

9. De ce qui s'est ainsi séparé, la terre reçoit sa consistance solide ; car par le froid, l'eau se dégage des nuées, la terre de l'eau, les pierres se concrétionnent de la terre en s'écartant d'avantage de l'eau.

10. Des hommes se sont formés, ainsi que tous les autres êtres vivants qui ont une âme ; ces hommes ont des villes qu'ils habitent et des champs qu'ils cultivent comme nous ; ils ont le

soleil, la lune et le reste comme nous ; la terre leur produit en abondance toutes sortes de plantes ; ils récoltent les plus utiles et s'en servent pour leurs besoins. J'ai dit cela sur la séparation, parce que ce n'est pas seulement pour nous qu'elle a dû se faire, mais elle a dû avoir lieu ailleurs.

11. C'est ainsi que les choses en révolution se séparent par la force de la vitesse. Car la force est produite par la vitesse, et leur vitesse ne ressemble en rien à celle des choses qui sont maintenant chez les hommes ; elle est multiple à un haut degré.

12. Le *nous* se trouve certainement, maintenant comme toujours, là où sont toutes les autres choses, dans la masse environnante, dans les choses séparées et dans celles qui se séparent.

13. Les choses qui sont dans le monde unique ne sont pas isolées ; il n'y a pas eu un coup de hache pour retrancher le chaud du froid ou le froid du chaud.

14. Après cette séparation de toutes choses, il faut savoir que le tout n'est en rien ni plus grand ni plus petit. Car il n'est pas possible qu'il y ait plus que le tout, mais le tout est toujours égal à lui-même.

15. Par rapport au petit, il n'y a pas de minimum, mais il y a toujours un plus petit, car il n'est pas possible que l'être soit anéanti par la division. De même, par rapport au grand, il y a toujours un plus grand, et il est égal au petit en pluralité, et en elle-même chaque chose est à la fois grande et petite.

16. Et comme il y a en pluralité, égalité de sort entre le grand et le petit, il peut, de la sorte, y avoir de tout en tout, et rien ne peut être isolé, mais tout participe de tout. Puisqu'il n'y a pas de minimum, il ne peut être isolé et subsister à part soi,

mais, encore maintenant comme au commencement, toutes choses sont confondues. En tout il y a pluralité et, dans le plus grand et dans le moindre, toujours égalité de pluralité des choses distinctes.

17. Les Hellènes ne jugent pas bien du devenir et du périr ; car aucune chose ne devient ni ne périt, mais elle se mêle ou se sépare de choses qui sont. Ainsi, on dirait à bon droit « se composer » au lieu de « devenir », et « se décomposer » au lieu de « périr ».



Pindare *(v. 518-v. 446 av. J.-C.)*

Contemporain d'Eschyle, Pindare est généralement considéré comme le plus grand poète lyrique grec, et le maître incontesté de son art aux yeux des Anciens. Il mêle dans ses écrits, d'un lyrisme parfois enfiévré, un attachement profond aux traditions anciennes et le souffle fervent d'une inspiration qu'il dit provenir des dieux, dont il se prétend l'interprète assidu, pour décrire avec force symbolisme et métaphores les merveilles de l'existence et les mœurs des hommes.

Olympiques - Pythiques - Néméennes

Sans doute, aucun mortel ne connaît le terme de sa carrière. Eh ! Qui pourrait seulement se flatter que le jour dont on voit

le matin pur et tranquille s'écoulera jusqu'au soir avec la même sérénité ?

Ainsi le plaisir et la peine, semblables aux flots balancés, agitent tour à tour le cœur des misérables humains.

Heureux celui dont la victoire a couronné les efforts ! Il ne sera jamais exposé aux soucis rongeurs. L'opulence embellie par la vertu le rendra capable de tout entreprendre, créera en lui cette réflexion profonde, astre divin, guide lumineux de l'homme dans les sentiers et la recherche de la vérité.

Éclairé par cet esprit investigateur, il saura les secrets de l'avenir, les châtiments qui attendent les crimes commis sur la terre et la sentence que prononce au fond des enfers un juge inexorable.

Un soleil toujours pur éclaire nuit et jour la paisible demeure des justes. Là, ils coulent des moments heureux : leurs bras ne fatiguent point les flots, leurs mains n'y déchirent point la terre pour en arracher la pauvre nourriture des mortels. [...]

Celui-là seul est vraiment sage que la nature a instruit par ses leçons ; ceux qu'une étude pénible a formés se perdent en de vaines paroles, semblables aux corbeaux qui, de leurs bruyantes clameurs, ne sauraient intimider l'oiseau sacré de Jupiter. (Olympiques, II)

C'est de la nature que nous vient tout ce qui est parfait. Cependant, combien de mortels s'efforcent d'acquérir de la gloire par des vertus empruntées à l'art et aux préceptes, mais tout ce qu'on entreprend contre nature et sans la divinité, il est peu important que la renommée le publie ou le laisse dans l'oubli du silence. Ainsi, il est certaines routes qu'il n'est pas donné à tout homme de parcourir ; car les mêmes désirs ne les enflamment pas tous, et la sagesse exige les plus grands efforts. (Olympiques, IX)

Parler à propos, célébrer en peu de vers une suite nombreuse de belles actions, c'est le moyen d'offrir moins de prise à la critique des hommes. L'esprit est prompt, trop de détails le fatiguent bientôt, et la louange d'autrui pèse en secret à celui qui l'écoute. (Pythiques, I)

Bien coupable est le mortel qui se raidit contre les décrets des dieux ; eux seuls peuvent accorder les dons de la fortune aux uns, et ceux de la gloire aux autres. Mais la prospérité même n'adoucit pas l'envieux. L'insensé ! Sa passion est un poids qui l'entraîne à sa perte, un cruel ulcère lui a rongé le cœur avant qu'il ait recueilli le fruit de ses trames criminelles. Il faut donc alléger par la patience le joug qui nous est imposé, et ne nous point irriter contre l'aiguillon. Pour moi, que les dieux m'accordent de couler mes jours dans la société des gens de bien et de consacrer mes chants à leur gloire ! (Pythiques, II)

Pour moi, que la fortune me sourie ou qu'elle me poursuive de ses rigueurs, on me verra toujours simple avec les petits, grand avec les grands, borner ou étendre mes désirs ; et, sans murmurer, me soumettre à la condition où l'aveugle déesse m'aura placé. Mais si jamais un dieu me prodiguait d'abondantes richesses, ma gloire alors et celle de mon bienfaiteur passerait à la postérité la plus reculée. (Pythiques, III)

Pèse dans ta sagesse cette maxime d'Homère et justifie-la : « L'homme de bien est toujours favorable au message dont il se charge. » Les chants des Muses ont même plus de pouvoir, quand sa bouche les fait entendre. Cyrène et l'auguste maison de Battus ont connu la justice de Démophile. Quoiqu'il soit encore au printemps de la vie, ses conseils furent constamment ceux d'un sage vieillard, et sa prudence parut toujours mûrie par cent années. Il ne prostitue point sa langue à la médisance ; il

sait combien il est odieux l'homme, ami de l'injure, et jamais les gens de bien ne trouvèrent en lui un contradicteur. L'occasion ne se présente aux mortels que pour un instant; Démophile sait la connaître, et quand il le faut la saisir en maître sans jamais la suivre en esclave. (Pythiques, IV)

L'homme qui, sans de longs travaux, a amassé de grands biens, paraît sage aux yeux du vulgaire ignorant: il a su, dit-il, par sa prudence et son adresse assurer sa prospérité. Insensé! Le bonheur ne dépend point de la volonté des mortels: Dieu seul est le dispensateur; c'est lui dont la justice, distribuant également les biens et les maux, sait quand il lui plaît élever l'un, abaisser l'autre sous sa main puissante.

Mais celui auquel la victoire vient de sourire s'élève aux plus hautes destinées sur les ailes de l'Espérance et préfère aux soucis de l'opulence la palme que sa valeur lui a conquise. Cependant, si un court instant accroît ainsi le bonheur de l'homme, la plus légère faute en un instant aussi l'ébranle et le renverse.

Ô homme d'un jour: qu'est-ce que l'être? Qu'est-ce que le néant? Tu n'es que le rêve d'une ombre et ta vie n'a de jouissance et de gloire qu'autant que Jupiter répand sur elle un rayon de sa bienfaisante lumière. (Pythiques, VIII)

Les grandes vertus prêtent à de pompeux éloges; mais peu de paroles suffisent au sage, même dans un vaste sujet. Saisir l'à-propos est en toutes choses le plus grand mérite. (Pythiques, IX)

Celui qui, emporté par ses désirs, posséda enfin le bonheur après lequel il a tant soupiré doit se hâter d'en jouir, car il n'est point de signes auxquels l'homme puisse prévoir même les événements d'une seule année. (Pythiques, X)

Pour moi, je borne mes désirs aux biens que les dieux ont mis à ma portée ; et quand je réfléchis que de tous les avantages que procurent à l'homme les institutions politiques, une heureuse médiocrité est le plus solide et le plus durable, je plains le sort des princes et des rois. J'ambitionne donc la possession des vertus privées et sans éclat : elles font le tourment de l'envieux, qui se consume en voyant au faîte du bonheur l'homme simple et tranquille, à l'abri de ses cruelles atteintes.

Heureux le mortel qui touchant aux noirs confins de la vie lègue à ses enfants chéris une bonne renommée, le plus précieux de tous les biens : sa mort est un doux sommeil. (Pythiques, XI)

S'il est parmi les hommes quelque félicité, elle a été acquise par de pénibles efforts. Ce que le Destin nous refuse aujourd'hui, demain peut-être il nous l'accordera : ses décrets sont inévitables ; mais tantôt l'inconstante fortune dispense aux mortels ce qu'ils n'espéraient point obtenir, tantôt elle leur enlève ce qu'ils se croyaient déjà sûrs de posséder. (Pythiques, XII)

Tous les mortels n'ont point eu les mêmes dons en partage, mais tous doivent prendre la nature pour guide et marcher d'un pas assuré dans les sentiers de la droiture. Ici, la force décide du succès ; ailleurs, c'est le conseil de la sagesse, cet instinct de l'âme qui, dans les événements du passé, nous découvre l'avenir. Fils d'Agésidame, la nature t'a départi l'un et l'autre, et tu sais en faire un noble usage. Insensé ! Que me servirait d'être comblé des dons de l'opulence pour les enfouir dans ma maison ? Non, le sage à qui la Fortune accorde ses faveurs doit en jouir honorablement, et pour acquérir une bonne renommée et pour les partager avec ses amis ; car telle est notre commune destinée, de pouvoir tous être en butte au souffle du malheur. (Néméennes, I)

Une vertu innée, un génie profond sont d'un grand poids dans la balance de la gloire. L'homme au contraire qui doit tout aux efforts d'une étude pénible reste inconnu et ignoré ; sans cesse en butte à mille impulsions diverses, il marche d'un pas chancelant, incapable de s'élever à ces hautes conceptions que son esprit trop faible ne fait qu'effleurer. […]

L'expérience montre dans tout son jour la vertu dans laquelle chacun de nous excelle. Être enfant avec les enfants, homme avec les hommes, vieillard avec les vieillards, se proportionner à tous les âges de la vie, c'est le talent du sage. Il en est un autre nécessaire à la condition humaine, c'est de savoir s'accommoder à sa fortune présente. (Néméennes, III)

La Fortune, qui dès le berceau accompagne en tous lieux les mortels, est l'arbitre de toutes leurs actions. (Néméennes, V)

Des hommes ainsi que des dieux, l'origine est la même ; une mère commune nous anima tous du souffle de la vie. Le pouvoir entre nous fait seul la différence ; faible mortel, l'homme n'est rien, et les dieux habitent à jamais un ciel d'airain, demeure inébranlable de leur toute-puissance. Cependant, une grande âme, une intelligence sublime nous donnent quelques traits de ressemblance avec la divinité, quoique nuit et jour la fortune nous entraîne vers un but que nous ignorons. (Néméennes, VI)

Le sage imite la prudence du pilote, que l'appât du gain ne peut déterminer à braver les flots avant d'avoir éprouvé pendant trois jours la constance des vents. Il sait que, riches ou pauvres, les mortels viennent également se confondre dans la tombe, mais avec la différence de la renommée. […]

Nous n'avons point reçu de la nature les mêmes inclinations, les mêmes penchants ; le sort d'un homme n'est point celui de l'autre. Ce bonheur après lequel nous courons tous, il nous est

impossible de le posséder ; et je ne pourrais citer aucun mortel à qui la Parque ait accordé une félicité durable et sans mélange. (Néméennes, VII)

Il est des hommes que dévore la soif de l'or, d'autres qui convoitent d'immenses héritages : pour moi, jusqu'à ce que la terre engloutisse ma dépouille mortelle, je borne mon ambition à plaire à mes concitoyens, à louer ce qui est digne de louanges et à blâmer ce qui est digne de censure. Tel que l'arbuste, nourri par la rosée bienfaisante du ciel, élève dans les airs sa cime verdoyante, ainsi la vertu s'accroît par les justes éloges du sage.

Combien la possession d'amis fidèles est un trésor précieux ! La gloire que nous ont méritée nos travaux acquiert un nouveau lustre par leurs suffrages, et leur cœur n'a pas de plus doux plaisir que de la publier au loin par leurs bienveillants témoignages. (Néméennes, VIII)

Tel est le sort des mortels : les uns par une aveugle présomption se privent des doux fruits que procurent nos luttes glorieuses ; les autres par une timidité déplacée n'osent aspirer au triomphe que leur assurent leur force et leur vigueur. […]

Les antiques vertus s'altèrent à travers les générations ; mais souvent elles reprennent leur éclat primitif. Les champs ne se couvrent pas tous les ans de fertiles moissons ; chaque printemps, les arbres ne se chargent pas de fleurs odorantes, ni chaque automne de fruits abondants : ils ont tantôt plus, tantôt moins de fécondité. Ainsi par l'ordre du Destin s'efface et se renouvelle la gloire des mortels. (Néméennes, XII)



Héraclite *(VIe-Ve s. av. J. C.)*

Héraclite est l'un de ces auteurs anciens dont la renommée est parvenue jusqu'à nous par les brillants écrits qu'ils ont laissés derrière eux, mais dont on ne connaît rien de la vie. Tout juste est-il possible de situer son existence entre la fin du VIe siècle et le début du Ve siècle avant notre ère, dans une époque troublée par la chute de la Grèce d'Ionie et la puissante avancée perse en Europe.

Le fait qu'il nomme Homère, Archiloque, Hésiode, Xénophane, ou encore Pythagore, reprochant notamment à certains « beaucoup de savoir sans intelligence », situe clairement des connaissances et une éthique intellectuelle hors du commun.

Volontiers détaché de tout maître à penser, Héraclite prétend entretenir en toute occasion des relations privilégiées avec le logos, qui peut se résumer à une leçon de sagesse désignant le sens véritable d'une chose ou d'un point particulier.

Fragments

Ce verbe, qui est vrai, est toujours incompris des hommes, soit avant qu'ils ne l'entendent, soit alors qu'ils l'entendent pour la première fois. Quoique toutes choses se fassent suivant ce verbe, ils ne semblent avoir aucune expérience de paroles et de faits tels que je les expose, distinguant leur nature et disant comme ils sont. Mais les autres hommes ne s'aperçoivent pas

plus de ce qu'ils font étant éveillés, qu'ils ne se souviennent de ce qu'ils ont fait en dormant. (Fragment 1)

Ainsi nous devons suivre le commun, et cependant la plupart vivent comme s'ils avaient une sagesse à eux.

Aussi faut-il suivre le (logos) commun ; mais quoiqu'il soit commun à tous, la plupart vivent comme s'ils avaient une intelligence à eux. (Fragment 2)

Tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves, car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi. (Fragment 12)

La foule ne prend pas garde aux choses qu'elle rencontre, et elle ne les remarque pas quand on attire son attention sur elles, bien qu'elle s'imagine le faire. (Fragment 17)

Si tu n'attends pas l'inattendu, tu ne le trouveras pas, car il est pénible et difficile à trouver. (Fragment 18)

Quand ils naissent, ils désirent vivre et subir leur destinée – ou plutôt jouir du repos – et ils laissent après eux des enfants pour qu'ils subissent à leur tour leur destinée. (Fragment 20)

Toutes les choses que nous voyons étant éveillés sont mort, de même que toutes celles que nous voyons étant assoupis sont sommeil. (Fragment 21)

L'homme, dans la nuit, allume une lumière pour lui-même ; mort, il est éteint. Mais vivant, dans son sommeil et les yeux éteints, il brûle plus que le mort ; éveillé, plus que s'il dort.

L'homme est allumé et éteint comme une lumière pendant la nuit. (Fragment 26)

Quand les hommes meurent, des choses les attendent, qu'ils ne prévoient pas et auxquelles ils ne songent pas. (Fragment 27)

Le plus estimé d'entre eux ne connaît que des contes ; mais en vérité la justice atteindra les artisans de mensonges et les faux témoins. (Fragment 28)

Car même les meilleurs d'entre eux choisissent une seule chose de préférence à toutes les autres, une gloire immortelle parmi les mortels, tandis que la plupart se gavent de nourriture comme des bêtes. (Fragment 29)

Ce monde qui est le même pour tous, aucun des dieux ou des hommes ne l'a fait ; mais il a toujours été, il est et sera toujours un feu éternellement vivant, qui s'allume avec mesure et s'éteint avec mesure. (Fragment 30)

Le sage est un, seulement. Il ne veut pas et veut être appelé du nom de Zeus. (Fragment 32)

Les hommes qui aiment la sagesse doivent, en vérité, être au courant d'une foule de choses. (Fragment 35)

Car c'est la mort pour l'âme que de devenir eau, et mort pour l'eau que de devenir terre. Mais l'eau vient de la terre, de l'eau, l'âme. (Fragment 36)

Le fait d'apprendre beaucoup de choses n'instruit pas l'intelligence ; autrement il aurait instruit Hésiode et Pythagore, ainsi que Xénophane et Hécatée. (Fragment 40)

La sagesse est une seule et même chose. Elle consiste à connaître la pensée par laquelle toutes choses sont dirigées par toutes choses. (Fragment 41)

Nous marchons et ne marchons pas dans les mêmes rivières ; nous sommes et ne sommes pas. (Fragment 49 a)

Il est sage d'écouter, non pas moi, mais mon verbe, et de confesser que toutes choses sont un. (Fragment 50)

Les hommes ne savent pas comment ce qui varie est d'accord avec soi. Il y a une harmonie de tensions opposées, comme celle de l'arc et de la lyre. (Fragment 51)

L'harmonie cachée vaut mieux que l'harmonie ouverte. (Fragment 54)

Les mortels sont immortels et les immortels, mortels ; l'un vivant la mort de l'autre, et mourant la vie de l'autre. (Fragment 62)

La voie de l'homme n'a pas de sagesse, mais bien celle de dieu. (Fragment 78)

(Le Sage) n'est pas reconnu, parce que les hommes manquent de foi. (Fragment 86)

C'est la même chose en nous, ce qui est vivant et ce qui est mort, ce qui est éveillé ou ce qui dort, ce qui est jeune ou ce qui est vieux ; les premiers sont changés de place et deviennent les derniers, et les derniers, à leur tour, sont changés de place et deviennent les premiers. (Fragment 88)

Ceux qui veillent ont un monde commun, mais ceux qui dorment se détournent chacun dans son monde particulier. (Fragment 89)

Pour Dieu, toutes choses sont justes, bonnes et droites, mais les hommes tiennent certaines choses pour mauvaises et certaines pour droites. (Fragment 102)

Car quelle pensée ou quelle sagesse ont-ils ? Ils suivent les poètes et prennent la foule pour maîtresse, ne sachant pas qu'il y a beaucoup de méchants et peu de bons. (Fragment 104)

Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins, s'ils ont des âmes qui ne comprennent pas leur langage. (Fragment 107)

De tous ceux dont j'ai entendu les discours, il n'en est pas un qui est arrivé à comprendre que la sagesse est séparée de tout. (Fragment 108)

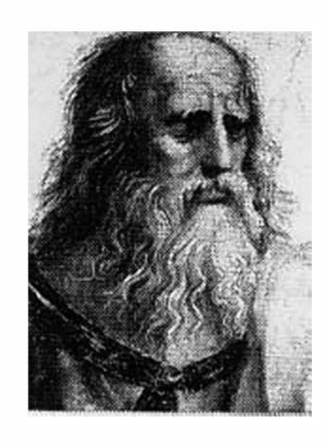
La sagesse, c'est dire des choses vraies et agir selon la nature en écoutant sa voix. (Fragment 112)

La pensée est commune à tous. (Fragment 113)

Ceux qui parlent avec intelligence doivent tenir ferme à ce qui est commun à tous, de même qu'une cité tient ferme à sa loi, et même plus fortement. Car toutes les lois humaines sont nourries par une seule loi divine. Elle prévaut autant qu'elle le veut, suffit à toutes choses sans même s'épuiser. (Fragment 114)

La pensée se donne à elle-même son propre accroissement. (Fragment 115)

L'âme sèche est la plus sage et la meilleure. (Fragment 118)



Platon *(v. 428-v. 347 av. J.-C.)*

Philosophe grec, contemporain des sophistes dans le cadre de la démocratie athénienne, Platon reprend avec un brio incontestable les travaux de ses éminents prédécesseurs que furent Socrate, Parménide, Héraclite, ou encore Pythagore.

Il excelle, dès lors, dans l'exploration des champs encore vierges de la métaphysique, de l'éthique, de la philosophie de l'art et de la politique.

Les Dialogues, qui composent presque exclusivement son œuvre dans un style très riche, vont ainsi être au nombre de quelques-unes des premières approches cohérentes de la philosophie occidentale.

Ce que l'on appellera plus tard sa « théorie des idées » marquera l'une des avancées majeures de la pensée de son temps, interprétant le monde sensible comme un ensemble de réalités participant de leurs modèles immuables, et conférant à la connaissance de soi un rôle primordial dans la conduite de l'existence humaine comme dans la gestion de la cité.

Phédon

— Quelle chose étrange, mes amis, paraît être ce qu'on appelle le plaisir ! Et quel singulier rapport il a naturellement avec ce qui passe pour être son contraire, la douleur ! Ils refusent

de se rencontrer ensemble chez l'homme ; mais qu'on poursuive l'un et qu'on l'attrape, on est presque toujours contraint d'attraper l'autre aussi, comme si, en dépit de leur dualité, ils étaient attachés à une seule tête. Je crois, poursuivit-il, que si Ésope avait remarqué cela, il en aurait composé une fable, où il aurait dit que Dieu, voulant réconcilier ces deux ennemis et n'y pouvant réussir, leur attacha la tête au même point, et que c'est la raison pour laquelle, là où l'un se présente, l'autre y vient à sa suite. (III)

— Étant donné qu'il y a des gens pour qui, en certaines circonstances, la mort est préférable à la vie, il te paraît peut-être étonnant que ceux pour qui la mort est préférable ne puissent sans impiété se rendre à eux-mêmes ce bon office et qu'ils doivent attendre un bienfaiteur étranger.

Alors Cébès, souriant doucement : « Que Zeus s'y reconnaisse », dit-il dans le parler de son pays.

— Cette opinion, ainsi présentée, peut paraître déraisonnable, reprit Socrate ; elle n'est pourtant pas sans raison. La doctrine qu'on enseigne en secret sur cette matière, que nous autres hommes nous sommes comme dans un poste, d'où l'on n'a pas le droit de s'échapper ni de s'enfuir, me paraît trop relevée et difficile à élucider ; mais on y trouve au moins une chose qui est bien dite, c'est que ce sont des dieux qui s'occupent de nous et que, nous autres hommes, nous sommes un des biens qui appartiennent aux dieux. […]

— Si l'on se place à ce point de vue, peut-être n'est-il pas déraisonnable de dire qu'il ne faut pas se tuer avant que Dieu nous en impose la nécessité, comme il le fait aujourd'hui pour moi. (VI)

— Assurément, Simmias et Cébès, poursuivit-il, si je ne croyais pas trouver dans l'autre monde, d'abord d'autres dieux

sages et bons, puis des hommes meilleurs que ceux d'ici, j'aurais tort de n'être pas fâché de mourir. Mais soyez sûrs que j'espère aller chez des hommes de bien ; ceci, je ne l'affirme pas positivement ; mais pour ce qui est d'y trouver des dieux qui sont d'excellents maîtres, sachez que, si l'on peut affirmer des choses de cette nature, je puis affirmer celle-ci positivement. Et voilà pourquoi je ne suis pas si fâché de mourir, pourquoi, au contraire, j'ai le ferme espoir qu'il y a quelque chose après la mort, quelque chose qui, d'après les vieilles croyances, est beaucoup meilleur pour les bons que pour les méchants. Nous croyons, n'est-ce pas, que la mort est quelque chose ?

— Certainement, dit Simmias, qui prit alors la parole.

— Est-ce autre chose que la séparation de l'âme d'avec le corps ? On est mort, quand le corps, séparé de l'âme, reste seul, à part, avec lui-même, et quand l'âme, séparée du corps, reste seule, à part, avec elle-même. La mort n'est pas autre chose que cela, n'est-ce pas ?

— Non, c'est cela, dit Simmias. […]

— Voilà donc un premier point établi : dans les circonstances dont nous venons de parler, nous voyons que le philosophe s'applique à détacher le plus possible son âme du commerce du corps, et qu'il diffère en cela des autres hommes ?

— Manifestement.

— Et la plupart des hommes, Simmias, s'imaginent que, lorsqu'on ne prend pas plaisir à ces sortes de choses et qu'on n'en use pas, ce n'est pas la peine de vivre, et que l'on n'est pas loin d'être mort quand on ne se soucie pas du tout des jouissances corporelles.

— Rien de plus vrai que ce que tu dis. (VIII)

— Et quand il s'agit de l'acquisition de la science, le corps est-il, oui ou non, un obstacle, si on l'associe à cette recherche ? Je m'explique par un exemple : la vue et l'ouïe offrent-elles aux

hommes quelque certitude, ou est-il vrai, comme les poètes nous le chantent sans cesse, que nous n'entendons et ne voyons rien exactement ? Or, si ces deux sens corporels ne sont pas exacts ni sûrs, les autres auront peine à l'être ; car ils sont tous inférieurs à ceux-là. N'est-ce pas ton avis ?

— Si, entièrement, dit Simmias.

— Quand donc, reprit Socrate, l'âme atteint-elle la vérité ? Quand elle entreprend de faire quelque recherche de concert avec le corps, nous voyons qu'il l'induit en erreur.

— C'est vrai.

— N'est-ce pas en raisonnant qu'elle prend, si jamais elle la prend, quelque connaissance des réalités ?

— Si.

— Mais l'âme ne raisonne jamais mieux que quand rien ne la trouble, ni l'ouïe, ni la vue, ni la douleur, ni quelque plaisir, mais qu'au contraire elle s'isole le plus complètement en elle-même, en envoyant promener le corps et qu'elle rompt, autant qu'elle peut, tout commerce et tout contact avec lui pour essayer de saisir le réel.

— C'est juste. […]

— Admettons-nous qu'il y a quelque chose de juste en soi, ou qu'il n'y a rien ?

— Oui, par Zeus, nous l'admettons.

— Et aussi quelque chose de beau et de bon ?

— Sans doute.

— Or, as-tu déjà vu aucune chose de ce genre avec tes yeux ?

— Pas du tout, dit-il.

— Alors, les as-tu saisies par quelque autre sens de ton corps ? Et je parle ici de toutes les choses de ce genre, comme la grandeur, la santé, la force, en un mot de l'essence de toutes les autres choses, c'est-à-dire de ce qu'elles sont en elles-mêmes. Est-ce au moyen du corps que l'on observe ce qu'il y a de plus vrai en elles ? Ou plutôt n'est-il pas vrai que celui d'entre nous qui

se sera le mieux et le plus minutieusement préparé à penser la chose qu'il étudie en elle-même, c'est celui-là qui s'approchera le plus de la connaissance des êtres ?

— Certainement.

— Et le moyen le plus pur de le faire, ne serait-ce pas d'aborder chaque chose, autant que possible, avec la pensée seule, sans admettre dans sa réflexion ni la vue ni quelque autre sens, sans en traiter aucun avec le raisonnement, d'user au contraire de la pensée toute seule et toute pure pour se mettre en chasse de chaque chose en elle-même et en sa pureté, après s'être autant que possible débarrassé de ses yeux et de ses oreilles et, si je puis dire, de son corps tout entier, parce qu'il trouble l'âme et ne lui permet pas d'arriver à la vérité et à l'intelligence, quand elle l'associe à ses opérations ? S'il est quelqu'un qui puisse atteindre l'être, n'est-ce pas, Simmias, celui qui en usera de la sorte ? (X)

— Il semble que la mort est un raccourci qui nous mène au but, puisque, tant que nous aurons le corps associé à la raison dans notre recherche et que notre âme sera contaminée par un tel mal, nous n'atteindrons jamais complètement ce que nous désirons et nous disons que l'objet de nos désirs, c'est la vérité. Car le corps nous cause mille difficultés par la nécessité où nous sommes de le nourrir ; qu'avec cela des maladies surviennent, nous voilà entravés dans notre chasse au réel. Il nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de chimères de toute sorte, d'innombrables sottises, si bien que, comme on dit, il nous ôte vraiment et réellement toute possibilité de penser. Guerres, dissensions, batailles, c'est le corps seul et ses appétits qui en sont cause ; car on ne fait la guerre que pour amasser des richesses et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps, dont le service nous tient en esclavage. La conséquence de tout cela, c'est que nous n'avons pas de loisir à consacrer à la philosophie. Mais le pire de tout, c'est que, même s'il nous laisse quelque loisir et

que nous nous mettions à examiner quelque chose, il intervient sans cesse dans nos recherches, y jette le trouble et la confusion et nous paralyse au point qu'il nous rend incapables de discerner la vérité. Il nous est donc effectivement démontré que, si nous voulons jamais avoir une pure connaissance de quelque chose, il nous faut nous séparer de lui et regarder avec l'âme seule les choses en elles-mêmes. Nous n'aurons, semble-t-il, ce que nous désirons et prétendons aimer, la sagesse, qu'après notre mort, ainsi que notre raisonnement le prouve, mais pendant notre vie, non pas. Si, en effet, il est impossible, pendant que nous sommes avec le corps, de rien connaître purement, de deux choses l'une : ou bien cette connaissance nous est absolument interdite, ou nous l'obtiendrons après la mort ; car alors l'âme sera seule elle-même, sans le corps, mais auparavant, non pas. Tant que nous serons en vie, le meilleur moyen, semble-t-il, d'approcher de la connaissance, c'est de n'avoir, autant que possible, aucun commerce ni communion avec le corps, sauf en cas d'absolue nécessité, de ne point nous laisser contaminer de sa nature, et de rester purs de ses souillures, jusqu'à ce que Dieu nous en délivre. Quand nous nous serons ainsi purifiés, en nous débarrassant de la folie du corps, nous serons vraisemblablement en contact avec les choses pures et nous connaîtrons par nous-mêmes tout ce qui est sans mélange, et c'est en cela sûrement que consiste le vrai ; pour l'impur, il ne lui est pas permis d'atteindre le pur. Voilà, j'imagine, Simmias, ce que doivent penser et se dire entre eux tous les vrais amis du savoir. (XI)

— Le voyage qui m'est imposé aujourd'hui suscite en moi une bonne espérance, comme en tout homme qui croit que sa pensée est préparée, comme si elle avait été purifiée.

— Cela est certain, dit Simmias.

— Or purifier l'âme n'est-ce pas justement, comme nous le disions tantôt, la séparer le plus possible du corps et l'habituer

à se recueillir et à se ramasser en elle-même de toutes les parties du corps, et à vivre, autant que possible, dans la vie présente et dans la vie future, seule avec elle-même, dégagée du corps comme d'une chaîne ?

— Assurément, dit-il.

— Et cet affranchissement et cette séparation de l'âme d'avec le corps, n'est-ce pas cela qu'on appelle la mort ?

— C'est exactement cela, dit-il.

— Mais délivrer l'âme, n'est-ce pas, selon nous, à ce but que les vrais philosophes, et eux seuls, aspirent ardemment et constamment, et n'est-ce pas justement à cet affranchissement et à cette séparation de l'âme et du corps que s'exercent les philosophes ? Est-ce vrai ?

— Évidemment.

— Dès lors, comme je le disais en commençant, il serait ridicule qu'un homme qui, de son vivant, s'entraîne à vivre dans un état aussi voisin que possible de la mort, se révolte lorsque la mort se présente à lui.

— Ridicule, sans contredit.

— C'est donc un fait, Simmias, reprit Socrate, que les vrais philosophes s'exercent à mourir et qu'ils sont, de tous les hommes, ceux qui ont le moins peur de la mort. Réfléchis à ceci. Si en effet, ils sont de toute façon brouillés avec leur corps et désirent que leur âme soit seule avec elle-même, et, si d'autre part, ils ont peur et se révoltent quand ce moment arrive, n'est-ce pas une inconséquence grossière de leur part, de ne point aller volontiers en un endroit où ils ont l'espoir d'obtenir dès leur arrivée ce dont ils ont été épris toute leur vie, et ils étaient épris de la sagesse, et d'être délivrés d'un compagnon avec lequel ils étaient brouillés ? Hé quoi, on a vu beaucoup d'hommes qui, pour avoir perdu un mignon, une femme, un fils, se sont résolus d'eux-mêmes à les suivre dans l'Hadès, conduits par l'espoir d'y revoir ceux qu'ils regrettaient et de rester avec eux, et, quand il

s'agit de la sagesse, l'homme qui en est réellement épris, et qui a, lui aussi, la ferme conviction qu'il ne trouvera nulle part ailleurs que dans l'Hadès une sagesse qui vaille la peine qu'on en parle, se révoltera contre la mort et n'ira pas volontiers dans l'autre monde ! Il faut bien croire que si, camarade, s'il est réellement philosophe, car il aura la ferme conviction qu'il ne rencontrera nulle part la sagesse pure, sinon là-bas. Mais, s'il en est ainsi, ne serait-ce pas, comme je le disais tout à l'heure, une grossière inconséquence qu'un tel homme eût peur de la mort ? (XII)

— Par conséquent, lorsque tu verras un homme se fâcher parce qu'il va mourir, tu as là une forte preuve qu'il n'aimait pas la sagesse, mais le corps, et l'on peut croire qu'il aimait aussi l'argent et les honneurs, l'un des deux, ou tous les deux ensemble. […]

— Et ce qu'on appelle courage, Simmias, n'est-il pas aussi une marque caractéristique des vrais philosophes ? […]

— Et la tempérance, ce qu'on appelle communément tempérance et qui consiste à ne pas se laisser troubler par les passions, mais à les dédaigner et à les régler, n'est-ce pas le fait de ceux-là seuls qui s'intéressent très peu au corps et vivent dans la philosophie ? […]

Peut-être n'est-ce pas le vrai moyen d'acquérir la vertu, que d'échanger voluptés contre voluptés, peines contre peines, craintes contre craintes, les plus grandes contre les plus petites, comme si c'étaient des pièces de monnaie ; on peut croire, au contraire, que la seule bonne monnaie contre laquelle il faut échanger tout cela, c'est la sagesse, que c'est à ce prix et par ce moyen que se font les achats et les ventes réels, et que le courage, la tempérance, la justice, et, en général, la vraie vertu s'acquièrent avec la sagesse, peu importe qu'on y ajoute ou qu'on en écarte les plaisirs, les craintes et toutes les autres choses de ce genre. Si on les sépare de la sagesse et si on les échange les unes

contre les autres, une telle vertu n'est plus qu'un trompe-l'œil, qui ne convient en réalité qu'à des esclaves et qui n'a rien de sain ni de vrai. La vérité est en fait une purification de toutes ces passions, et la tempérance, la justice, le courage et la sagesse elle-même sont une espèce de purification. (XIII)

— Avant de commencer à voir, à entendre et à faire usage de nos autres sens, il faut que nous ayons pris connaissance de ce qu'est l'égalité en soi pour y rapporter les égalités que nous percevons par les sens et voir qu'elles aspirent toutes à être telles que cette égalité, mais lui sont inférieures.

— C'est une conséquence nécessaire de ce qui a été dit, Socrate.

— Donc, dès notre naissance, nous voyions, entendions et faisions usage des autres sens ?

— Certainement.

— Il faut donc, disons-nous, qu'avant cela nous ayons pris connaissance de l'égalité ?

— Oui.

— C'est donc, semble-t-il, avant notre naissance qu'il faut que nous l'ayons prise.

— Il le semble. (XIX)

— Conséquemment, si nous avons acquis cette connaissance avant de naître et si nous sommes nés avec elle, nous connaissions donc aussi avant de naître et en naissant non seulement l'égalité, le grand et le petit, mais encore toutes les notions de même nature ; car ce que nous disons ici ne s'applique pas plus à l'égalité qu'au beau en soi, au bon en soi, au juste, au saint et, je le répète, à tout ce que nous marquons du sceau de l'absolu, soit dans les questions, soit dans les réponses que suscite la discussion, de sorte qu'il faut nécessairement que nous ayons pris connaissance de toutes ces notions avant notre naissance.

— C'est vrai.

— Et si, après avoir pris cette connaissance, nous ne l'oubliions pas chaque fois, nous l'aurions toujours dès notre naissance et la garderions toujours pendant notre vie. Savoir en effet n'est pas autre chose que garder les connaissances une fois acquises et ne pas les perdre ; car ce que nous appelons oubli, n'est-ce pas, Simmias, la perte de la science ?

— C'est bien certainement cela, Socrate, dit-il.

— Mais si, je suppose, nous avons perdu en naissant les connaissances que nous avions acquises avant de naître, mais qu'en appliquant nos sens aux objets en question nous ressaisissions ces connaissances que nous possédions précédemment, n'est-il pas vrai que ce que nous appelons apprendre, c'est ressaisir une science qui nous appartient ? Et en disant que cela, c'est se ressouvenir, n'emploierions-nous pas le mot juste ?

— Certainement si.

— Car nous avons vu qu'il est possible, en percevant une chose par la vue, ou par l'ouïe ou par quelque autre sens, que cette chose fasse penser à une autre qu'on avait oubliée et avec laquelle elle avait du rapport, sans lui ressembler ou en lui ressemblant. Par conséquent, il faut, je le répète, de deux choses l'une, ou bien que nous soyons nés avec la connaissance des réalités en soi et que nous les gardions toute la vie, tous tant que nous sommes, ou bien que ceux dont nous disons qu'ils apprennent ne fassent pas autre chose que se souvenir, et que la science soit réminiscence.

— Cela est certainement juste, Socrate. (XX)

— Alors lequel des deux choisis-tu, Simmias ? Naissons-nous avec des connaissances, ou bien nous ressouvenons-nous ensuite des choses dont nous avions pris connaissance auparavant ?

— Je suis incapable, Socrate, de faire ce choix sur-le-champ.

— Eh bien, voici une question où tu peux faire un choix et dire ton avis : un homme qui sait peut-il rendre raison de ce qu'il sait, ou ne le peut-il pas ?

— Forcément, il le peut, Socrate, dit-il.

— Te paraît-il aussi que tous les hommes puissent rendre raison de ces réalités dont nous parlions tout à l'heure ?

— Je le voudrais bien, ma foi, dit Simmias ; mais j'ai plutôt peur que demain à cette heure-ci il n'y ait plus un homme au monde qui soit capable de s'en acquitter dignement.

— Tu ne crois donc pas, Simmias, dit Socrate, que tous les hommes connaissent ces réalités ?

— Pas du tout.

— Alors ils se ressouviennent de ce qu'ils ont appris jadis ?

— Nécessairement.

— En quel temps nos âmes ont-elles acquis la connaissance de ces réalités ? Ce n'est certes pas depuis que nous sommes sous forme d'hommes.

— Non, certainement.

— C'est donc avant.

— Oui.

— Par conséquent, Simmias, les âmes existaient déjà avant d'être sous la forme humaine, séparées du corps et en possession de la pensée ?

— À moins, Socrate, que nous ne recevions ces connaissances au moment de notre naissance ; car il nous reste encore ce temps-là.

— Fort bien, camarade. Mais en quel autre temps les perdons-nous ? Nous ne naissons pas avec elles, nous venons d'en convenir. Les perdons-nous au moment même où nous les recevons ; ou peux-tu indiquer un autre temps ?

— Pas du tout, Socrate ; par mégarde, j'ai dit une sottise. (XXI)

— Voici donc où nous en sommes, Simmias, reprit Socrate : si ces choses que nous avons toujours à la bouche, le beau, le bien et toutes les essences de cette nature existent réellement, si nous rapportons tout ce qui vient des sens à ces choses qui nous ont paru exister avant nous et nous appartenir en propre, et, si nous le comparons à elles, il faut nécessairement que, comme elles existent, notre âme existe aussi et antérieurement à notre naissance ; si elles n'existent pas, notre raisonnement tombe à plat. N'en est-il pas ainsi et n'est-ce pas une égale nécessité et que ces choses existent et que nos âmes aient existé avant nous, et que, si celles-là n'existent pas, celles-ci n'existent pas non plus ?

— C'est merveilleusement exact, à mon avis, Socrate, dit Simmias, c'est vraiment la même nécessité et ton argumentation a recours fort à propos à l'étroite liaison qu'il y a entre l'existence de l'âme avant notre naissance et l'essence dont tu parles. Car je ne vois rien de plus clair que ceci, c'est que le beau, le bien et toutes les autres choses de même nature dont tu parlais tout à l'heure existent d'une existence aussi réelle que possible. Et, pour ma part, je suis satisfait de la démonstration. (XXII)

Le vulgaire, en effet, craint qu'au moment où l'homme meurt son âme ne se dissipe et que ce ne soit là pour elle la fin de l'existence. Car qui empêche qu'elle ne naisse, qu'elle ne se forme de quelque autre chose et qu'elle n'existe avant d'entrer dans un corps humain, et que, lorsqu'elle y est entrée, puis s'en est séparée, elle ne finisse alors et ne périsse comme lui ? […]

Si, en effet, l'âme existe déjà avant nous et si, quand elle vient à la vie et naît, elle ne peut naître d'aucune autre chose que de la mort et de ce qui est mort, ne faut-il pas nécessairement aussi qu'elle existe encore après la mort, puisqu'elle doit revenir à la vie ? (XXIII)

— Il faut, reprit Socrate, nous poser à nous-mêmes une question comme celle-ci : à quelle sorte de choses appartient-il de souffrir cet accident qu'est la dispersion, et pour quelle sorte de choses avons-nous à le craindre, pour quelle sorte, non ? Après cela, nous aurons encore à examiner à laquelle de ces deux sortes appartient l'âme et, d'après cela, à conclure ce que nous avons à espérer ou à craindre pour notre âme à nous. […]

L'essence elle-même, que dans nos demandes et nos réponses nous définissons par l'être véritable, est-elle toujours la même et de la même façon, ou tantôt d'une façon, tantôt de l'autre ? L'égal en soi, le beau en soi, chaque chose en soi, autrement dit l'être réel, admet-il jamais un changement, quel qu'il soit, ou chacune de ces réalités, étant uniforme et existant pour elle-même, est-elle toujours la même et de la même façon et n'admet-elle jamais nulle part en aucune façon aucune altération ?

— Elle reste nécessairement, Socrate, répondit Cébès, dans le même état et de la même façon.

— Mais que dirons-nous de la multitude des belles choses, comme les hommes, les chevaux, les vêtements ou toute autre chose de même nature, qui sont ou égales ou belles et portent toutes le même nom que les essences ? Restent-elles les mêmes, ou bien, tout au rebours des essences, ne peut-on dire qu'elles ne sont jamais les mêmes, ni par rapport à elles-mêmes, ni par rapport aux autres ? (XXV)

— Maintenant, veux-tu, continua Socrate, que nous posions deux espèces d'êtres, l'une visible, l'autre invisible ?

— Posons, dit-il.

— Et que l'invisible est toujours le même, et le visible jamais ?

— Posons-le aussi, dit-il.

— Dis-moi, maintenant, reprit Socrate, ne sommes-nous pas composés d'un corps et d'une âme ?

— Si, dit-il.

— À quelle espèce notre corps est-il, selon nous, plus conforme et plus étroitement apparenté ?

— Il est clair pour tout le monde, répondit-il, que c'est à l'espèce visible.

— Et l'âme est-elle visible ou invisible ?

— Elle n'est pas visible, Socrate, dit-il, du moins pour l'homme.

— Eh bien, mais, quand nous parlons de ce qui est visible et de ce qui ne l'est pas, c'est eu égard à la nature humaine ; crois-tu donc qu'il s'agit d'une autre nature ?

— Non, c'est de la nature humaine.

— Et l'âme ? Dirons-nous qu'on la voit ou qu'on ne la voit pas ?

— On ne la voit pas.

— Elle est donc invisible ?

— Oui.

— Par conséquent, l'âme est plus conforme que le corps à l'espèce invisible, et le corps plus conforme à l'espèce visible ?

— De toute nécessité, Socrate. (XXVI)

— Ne disions-nous pas aussi tantôt que, lorsque l'âme se sert du corps pour considérer quelque objet, soit par la vue, soit par l'ouïe, soit par quelque autre sens, car c'est se servir du corps que d'examiner quelque chose avec un sens, elle est alors attirée par le corps vers ce qui change ; elle s'égare elle-même, se trouble, est en proie au vertige, comme si elle était ivre, parce qu'elle est en contact avec des choses qui sont en cet état ?

— Certainement.

— Mais lorsqu'elle examine quelque chose seule et par elle-même, elle se porte là-bas vers les choses pures, éternelles, immortelles, immuables, et, comme elle est apparentée avec elles, elle se tient toujours avec elles, tant qu'elle est seule avec elle-même et qu'elle n'en est pas empêchée ; dès lors elle cesse

de s'égarer et, en relation avec ces choses, elle reste toujours immuablement la même, à cause de son contact avec elles, et cet état de l'âme est ce qu'on appelle pensée.

— C'est parfaitement bien dit, et très vrai, Socrate, repartit Cébès.

— Maintenant, d'après ce que nous avons dit précédemment et ce que nous disons à présent, à laquelle des deux espèces te semble-t-il que l'âme est la plus ressemblante et plus proche parente ?

— Il me semble, Socrate, répondit-il, que personne, eût-il la tête la plus dure, ne pourrait disconvenir, après ton argumentation, que l'âme ne soit de toute façon plus semblable à ce qui est toujours le même qu'à ce qui ne l'est pas.

— Et le corps ?

— Il ressemble plus à l'autre espèce. (XXVII)

— Considère encore la question de cette façon. Quand l'âme et le corps sont ensemble, la nature prescrit à l'un d'être esclave et d'obéir, à l'autre de commander et d'être maîtresse. D'après cela aussi, lequel des deux te paraît ressembler à ce qui est divin et lequel à ce qui est mortel ? Mais peut-être ne crois-tu pas que ce qui est divin est naturellement fait pour commander et pour diriger, et ce qui est mortel pour obéir et pour être esclave ?

— Si, je le crois.

— Alors auquel des deux ressemble l'âme ?

— Il est évident, Socrate, que l'âme ressemble à ce qui est divin et le corps à ce qui est mortel.

— Examine à présent, Cébès, reprit Socrate, si, de tout ce que nous avons dit, il ne résulte pas que l'âme ressemble de très près à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même et toujours semblable à lui-même, et que le corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, non intelligible, multiforme, dissoluble et jamais pareil à soi-même.

Pouvons-nous alléguer quelque chose contre ces raisons et prouver qu'il n'en est pas ainsi ?

— Non. (XXVIII)

— Alors, s'il en est ainsi, n'est-il pas naturel que le corps se dissolve rapidement et que l'âme au contraire soit absolument indissoluble ou à peu près ?

— Sans contredit.

— Or, tu peux observer, continua-t-il, que lorsque l'homme meurt, la partie de lui qui est visible, le corps, qui gît dans un lieu visible et que nous appelons cadavre, bien qu'il soit naturellement sujet à se dissoudre, à se désagréger et à s'évaporer, n'éprouve d'abord rien de tout cela et reste comme il est assez longtemps, très longtemps même, si l'on meurt avec un corps en bon état et dans une saison également favorable ; car, quand le corps est décharné et embaumé, comme on fait en Égypte, il demeure presque entier durant un temps infini, et même quand il est pourri, certaines de ses parties, les os, les tendons et tout ce qui est du même genre, sont néanmoins presque immortels. N'est-ce pas vrai ?

— Si.

— Peut-on dès lors soutenir que l'âme, qui s'en va dans un lieu qui est, comme elle, noble, pur, invisible, chez celui qui est vraiment l'Invisible, auprès d'un dieu sage et bon, lieu où tout à l'heure, s'il plaît à Dieu, mon âme doit se rendre aussi, que l'âme, dis-je, pourvue de telles qualités et d'une telle nature, se dissipe à tous les vents et périsse en sortant du corps, comme le disent la plupart des hommes ? Il s'en faut de beaucoup, chers Cébès et Simmias ; voici plutôt ce qui arrive. Si, en quittant le corps, elle est pure et n'entraîne rien du corps avec elle, parce que pendant la vie elle n'avait avec lui aucune communication volontaire et qu'au contraire elle le fuyait et se recueillait en elle-même, par un continuel exercice ; et l'âme qui s'exerce ainsi

ne fait pas autre chose que philosopher au vrai sens du mot et s'entraîner réellement à mourir aisément, ou bien crois-tu que ce ne soit pas s'entraîner à la mort ?

— C'est exactement cela.

— Si donc elle est en cet état, l'âme s'en va vers ce qui est semblable à elle, vers ce qui est invisible, divin, immortel et sage, et quand elle y est arrivée, elle est heureuse, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours sauvages et de tous les autres maux de l'humanité, et, comme on le dit des initiés, elle passe véritablement avec les dieux le reste de son existence. Est-ce là ce que nous devons croire, Cébès, ou autre chose ?

— C'est cela, par Zeus, dit Cébès. (XXIX)

— Mais si, je suppose, l'âme est souillée et impure en quittant le corps, parce qu'elle était toujours avec lui, prenait soin de lui, l'aimait, se laissait charmer par lui, par ses désirs, au point de croire qu'il n'y a rien de vrai que ce qui est corporel, ce qu'on peut toucher, voir, boire, manger, employer aux plaisirs de l'amour, et si elle est habituée à haïr, à craindre et à éviter ce qui est obscur et invisible aux yeux, mais intelligible et saisissable à la philosophie, crois-tu qu'une âme en cet état sera seule en elle-même et sans mélange, quand elle quittera le corps ?

— Pas du tout, dit-il.

— Je crois au contraire qu'elle sera toute pénétrée d'éléments corporels, qui ont crû avec elle par suite de son commerce et de sa communion avec le corps, dont elle ne se sépare jamais et dont elle prend grand soin.

— Cela est certain.

— Mais ces éléments, mon ami, tu dois bien penser qu'ils sont lourds, pesants, terreux et visibles. L'âme où ils se trouvent est alourdie et tirée en arrière vers le monde visible par la crainte de l'invisible et, comme on dit, de l'Hadès. Elle hante les monuments et les tombeaux, où l'on a même vu de ténébreux

fantômes d'âmes, pareils aux spectres de ces âmes qui n'étaient pas pures en quittant le corps et qu'on peut voir, précisément, parce qu'elles participent du visible.

— Cela est vraisemblable, Socrate.

— Oui, vraiment, Cébès, et il est vraisemblable aussi que ce ne sont pas les âmes des bons, mais celles des méchants qui sont forcées d'errer dans ces lieux en punition de leur façon de vivre antérieure, qui était mauvaise. Et elles errent jusqu'au moment où leur amour de l'élément corporel auquel elles sont rivées les enchaîne de nouveau dans un corps. (XXX)

— Et alors elles sont, comme il est naturel, emprisonnées dans des natures qui correspondent à la conduite qu'elles ont eue pendant la vie.

— Quelles sont ces natures dont tu parles, Socrate ?

— Par exemple, ceux qui se sont abandonnés à la gloutonnerie, à la violence, à l'ivrognerie sans retenue entrent naturellement dans des corps d'ânes et de bêtes analogues. Ne le crois-tu pas ?

— C'est en effet tout à fait naturel.

— Et ceux qui ont choisi l'injustice, la tyrannie, la rapine entrent dans des corps de loups, de faucons, de milans. En quelle autre place, à notre avis, pourraient aller des âmes de cette nature ?

— À coup sûr, dit Cébès, c'est dans ces corps-là qu'elles vont.

— Pour les autres aussi, reprit-il, il est facile de voir où chacun d'eux va, en accord avec ses propres habitudes.

— Oui, dit-il, comment en serait-il autrement ?

— Ceux d'entre eux qui sont les plus heureux et qui vont à la meilleure place sont ceux qui ont pratiqué la vertu civile et sociale qu'on appelle tempérance et justice, et qui leur est venue par l'habitude et l'exercice, sans philosophie ni intelligence.

— Comment sont-ils les plus heureux ?

— Parce qu'il est naturel qu'ils reviennent dans une race sociale et douce comme eux, comme celle des abeilles, des guêpes, des fourmis, ou qu'ils rentrent dans la même race, la race humaine, où ils engendreront d'honnêtes gens.

— C'est naturel. (XXXI)

— Mais pour entrer dans la race des dieux, cela n'est pas permis à qui n'a pas été philosophe et n'est point parti entièrement pur ; ce droit n'appartient qu'à l'ami du savoir. C'est pour cela, chers Simmias et Cébès, que les vrais philosophes se gardent de toutes les passions du corps, leur résistent et ne s'y abandonnent pas, et ce n'est pas parce qu'ils craignent la ruine de leur maison et la pauvreté comme le vulgaire, ami de l'argent, ni parce qu'ils redoutent le déshonneur et l'obscurité de la misère, comme ceux qui aiment le pouvoir et les honneurs, ce n'est pas pour ces raisons qu'ils s'en gardent.

— C'est qu'en effet, Socrate, dit Cébès, cela ne leur siérait pas.

— Non, vraiment, par Zeus, dit Socrate. Voilà pourquoi, Cébès, ceux qui ont quelque souci de leur âme et ne vivent pas dans le culte de leur corps tournent le dos à tous ces gens-là et ne tiennent pas le même chemin, parce que ces gens ne savent pas où ils vont ; mais persuadés eux-mêmes qu'il ne faut rien faire qui soit contraire à la philosophie, ni à l'affranchissement et à la purification qu'elle opère, ils prennent le chemin qu'elle leur indique et le suivent.

— Comment, Socrate ? (XXXII)

— Je vais te le dire, repartit Socrate. Les amis de la science savent que, quand la philosophie a pris la direction de leur âme, elle était véritablement enchaînée et soudée à leur corps et forcée de considérer les réalités au travers des corps comme au travers des barreaux d'un cachot, au lieu de le faire seule et par

elle-même, et qu'elle se vautrait dans une ignorance absolue. Et ce qu'il y a de terrible dans cet emprisonnement, la philosophie l'a fort bien vu, c'est qu'il est l'œuvre du désir, en sorte que c'est le prisonnier lui-même qui contribue le plus à serrer ses liens. Les amis de la science savent, dis-je, que la philosophie, qui a pris leur âme en cet état, l'encourage doucement, s'efforce de la délivrer, en lui montrant que, dans l'étude des réalités, le témoignage des yeux est plein d'illusions, plein d'illusions aussi celui des oreilles et des autres sens, en l'engageant à se séparer d'eux, tant qu'elle n'est pas forcée d'en faire usage, en l'exhortant à se recueillir et à se concentrer en elle-même et à ne se fier qu'à elle-même et à ce qu'elle a conçu elle-même par elle-même de chaque réalité en soi, et à croire qu'il n'y a rien de vrai dans ce qu'elle voit par d'autres moyens et qui varie suivant la variété des conditions où il se trouve, puisque les choses de ce genre sont sensibles et visibles, tandis que ce qu'elle voit par elle-même est intelligible et invisible.

— En conséquence, persuadée qu'il ne faut pas s'opposer à cette délivrance, l'âme du vrai philosophe se tient à l'écart des plaisirs, des passions, des chagrins, des craintes, autant qu'il lui est possible. Elle se rend compte en effet que, quand on est violemment agité par le plaisir, le chagrin, la crainte ou la passion, le mal qu'on en éprouve, parmi ceux auxquels on peut penser, comme la maladie ou les dépenses qu'entraînent les passions, n'est pas aussi grand qu'on le croit, mais qu'on est en proie au plus grand et au dernier des maux et qu'on n'y prête pas attention.

— Quel est ce mal, Socrate ? demanda Cébès.

— C'est que toute âme humaine, en proie à un plaisir ou à un chagrin violent, est forcée de croire que l'objet qui est la principale cause de ce qu'elle éprouve est très clair et très vrai, alors qu'il n'en est rien. Ces objets sont généralement des choses visibles, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Or, n'est-ce pas quand elle est ainsi affectée que l'âme est le plus strictement enchaînée par le corps ?

— Comment cela ?

— Parce que chaque plaisir et chaque peine a pour ainsi dire un clou avec lequel il l'attache et la rive au corps, la rend semblable à lui et lui fait croire que ce que dit le corps est vrai. Or, du fait qu'elle partage l'opinion du corps et se complaît aux mêmes plaisirs, elle est forcée, je pense, de prendre les mêmes mœurs et la même manière de vivre, et par suite elle est incapable d'arriver jamais pure dans l'Hadès : elle est toujours contaminée par le corps quand elle en sort. Aussi retombe-t-elle promptement dans un autre corps, et elle y prend racine comme une semence jetée en terre, et par suite elle est privée du commerce de ce qui est divin, pur et simple.

— C'est très vrai, Socrate, dit Cébès. (XXXIII)

— C'est comme je le dis que raisonne l'âme du philosophe. Elle ne pense pas que la philosophie doive la délier pour qu'au moment où elle la délie, elle s'abandonne aux plaisirs et aux peines et se laisse enchaîner à nouveau et pour qu'elle s'adonne au travail sans fin de Pénélope défaisant sa toile. Au contraire, elle se ménage le calme du côté des passions, suit la raison et ne s'en écarte jamais, contemple ce qui est vrai, divin et ne relève pas de l'opinion, et s'en nourrit, convaincue que c'est ainsi qu'elle doit vivre, durant toute la vie, puis après la mort, s'en aller vers ce qui lui est apparenté et ce qui est de même nature qu'elle, délivrée des maux humains. Une âme ainsi nourrie, Simmias et Cébès, et qui a pratiqué ce détachement n'a pas du tout à craindre d'être mise en pièces en quittant le corps, et, dispersée par les vents, de s'envoler dans tous les sens et de n'être plus nulle part. (XXXIV)

— Je crois, Socrate, et sans doute toi aussi, qu'en pareille matière il est impossible ou extrêmement difficile de savoir la vérité dans la vie présente ; néanmoins ce serait faire preuve d'une extrême mollesse de ne pas soumettre ce qu'on en dit à une critique détaillée et de quitter prise avant de s'être fatigué à considérer la question dans tous les sens. Car on est réduit ici à l'alternative ou d'apprendre ou de découvrir ce qui en est, ou, si c'est impossible, de choisir, parmi les doctrines humaines, la meilleure et la plus difficile à réfuter et, s'embarquant sur elle comme sur un radeau, de se risquer à faire ainsi la traversée de la vie, à moins qu'on ne puisse la faire sûrement et avec moins de danger sur un véhicule plus solide, je veux dire sur une révélation divine. (XXXV)

— Dans ma jeunesse, Cébès, j'avais conçu un merveilleux désir de cette science qu'on appelle la physique. Il me semblait que c'était une chose magnifique de connaître la cause de chaque chose, ce qui la fait être, ce qui la fait périr, ce qui la fait exister. Et souvent je me suis mis la cervelle à la torture pour étudier des questions comme celles-ci : est-ce lorsque le chaud et le froid ont subi une sorte de fermentation que, comme le disaient quelques-uns, les êtres vivants se forment ? Est-ce le sang qui fait la pensée, ou l'air, ou le feu, ou aucun de ces éléments, et n'est-ce pas le cerveau qui nous donne les sensations de l'ouïe, de la vue et de l'odorat ? N'est-ce pas de ces sensations que naissent la mémoire et l'opinion, et n'est-ce pas de la mémoire et de l'opinion, une fois devenues calmes, que naît la science ? Je cherchais aussi à connaître les causes de corruption de tout cela ainsi que les phénomènes célestes et terrestres. Mais, à la fin, je découvris que pour ce genre de recherche j'étais aussi mal doué qu'on peut l'être. Et je vais t'en donner une preuve sensible. Il y a des choses qu'auparavant je savais clairement, il me le semblait du moins à moi-même et aux autres. Eh bien,

cette étude me rendit aveugle au point que je désappris même ce que j'avais cru savoir jusque-là sur beaucoup de choses et en particulier sur la croissance de l'homme. Avant ce moment, je croyais qu'il était évident pour tout le monde qu'il croissait par le manger et le boire ; que, lorsque, par la nourriture, des chairs s'étaient ajoutées aux chairs, des os aux os, et de même aux autres parties les choses appropriées à chacune d'elles, alors la masse qui était petite devenait ensuite volumineuse et que c'était ainsi que l'homme, de petit, devenait grand. Voilà ce que je pensais alors. Cela ne te paraît-il pas raisonnable ? (XLV)

— Un jour, ayant entendu quelqu'un lire dans un livre, dont l'auteur était, disait-il, Anaxagore, que c'est l'esprit qui est l'organisateur et la cause de toutes choses, l'idée de cette cause me ravit et il me sembla qu'il était en quelque sorte parfait que l'esprit fût la cause de tout. S'il en est ainsi, me dis-je, l'esprit ordonnateur dispose tout et place chaque objet de la façon la meilleure. Si donc on veut découvrir la cause qui fait que chaque chose naît, périt ou existe, il faut trouver quelle est pour elle la meilleure manière d'exister ou de supporter ou de faire quoi que ce soit. En vertu de ce raisonnement, l'homme n'a pas autre chose à examiner, dans ce qui se rapporte à lui et dans tout le reste, que ce qui est le meilleur et le plus parfait, avec quoi il connaîtra nécessairement aussi le pire, car les deux choses relèvent de la même science. En faisant ces réflexions, je me réjouissais d'avoir trouvé dans la personne d'Anaxagore un maître selon mon cœur pour m'enseigner la cause des êtres. [...]

Que l'on dise que, si je ne possédais pas des choses comme les os, les tendons et les autres que je possède, je ne serais pas capable de faire ce que j'aurais résolu, on dira la vérité ; mais dire que c'est à cause de cela que je fais ce que je fais et qu'ainsi je le fais par l'intelligence, et non par le choix du meilleur, c'est faire preuve d'une extrême négligence dans ses expressions. C'est

montrer qu'on est incapable de discerner qu'autre chose est la cause véritable, autre chose ce sans quoi la cause ne saurait être cause. C'est précisément ce que je vois faire à la plupart des hommes, qui, tâtonnant comme dans les ténèbres, se servent d'un mot impropre pour désigner cela comme la cause. (XLVI)

— Mais voici une chose, mes amis, poursuivit Socrate, qu'il est juste de se mettre dans l'esprit, c'est que, si l'âme est immortelle, il faut en prendre soin, non seulement pour le temps que dure ce que nous appelons vivre, mais pour tout le temps à venir, et il semble à présent qu'on s'expose à un terrible danger, si on la néglige. Si en effet la mort nous délivrait de tout, quelle aubaine ce serait pour les méchants d'être en mourant débarrassés tout à la fois de leur corps et de leur méchanceté en même temps que de leur âme ! Mais maintenant que nous savons que l'âme est immortelle, il n'y a pas pour elle d'autre moyen d'échapper à ses maux et de se sauver que de devenir la meilleure et la plus sage possible ; car, en descendant chez Hadès, elle ne garde avec elle que l'instruction et l'éducation, qui sont, dit-on, ce qui sert ou nuit le plus au mort, dès le moment où il part pour l'autre monde.

On dit en effet qu'après la mort le démon que le sort a attaché à chaque homme durant sa vie se met en devoir de le conduire dans un lieu où les morts sont rassemblés pour subir leur jugement, après quoi ils se rendent dans l'Hadès avec ce guide qui a mission d'emmener ceux d'ici-bas dans l'autre monde. Lorsqu'ils y ont eu le sort qu'ils méritaient et qu'ils y sont restés le temps prescrit, un autre guide les ramène ici, après de nombreuses et longues périodes de temps. Mais le voyage n'est pas ce que dit le Télèphe d'Eschyle. Il affirme, lui, que la route de l'Hadès est simple ; moi, je pense qu'elle n'est ni simple, ni unique ; autrement, on n'aurait pas besoin de guides, puisqu'on ne pourrait se fourvoyer dans aucun sens, s'il n'y avait qu'une route. Il me

paraît, au contraire, qu'il y a beaucoup de bifurcations et de détours, ce que je conjecture d'après les cérémonies pieuses et les rites pratiqués sur la terre. Quoi qu'il en soit, l'âme réglée et sage suit son guide et n'ignore pas ce qui l'attend ; mais celle qui est passionnément attachée au corps, comme je l'ai dit précédemment, reste longtemps éprise de ce corps et du monde visible ; ce n'est qu'après une longue résistance et beaucoup de souffrances qu'elle est entraînée par force et à grand-peine par le démon qui en est chargé. Arrivée à l'endroit où sont les autres, l'âme impure et qui a fait le mal, qui a commis des meurtres injustes ou d'autres crimes du même genre, frères de ceux-là et tels qu'en commettent les âmes de même famille qu'elle, voit tout le monde la fuir et se détourner d'elle ; personne ne veut ni l'accompagner ni la guider ; elle erre seule, en proie à un grand embarras, jusqu'à ce que certains temps soient écoulés, après lesquels la nécessité l'entraîne dans le séjour qui lui convient. Au contraire, celle qui a vécu toute sa vie dans la pureté et la tempérance et qui a eu le bonheur d'être accompagnée et guidée par les dieux a trouvé tout de suite la résidence qui lui est réservée. (LVII)

— Nous avons reconnu que l'âme est immortelle, qu'il n'est pas outrecuidant de le soutenir, et, quand on le croit, que cela vaut la peine d'en courir le risque, car le risque est beau ; et il faut se répéter cela à soi-même, comme des paroles magiques. Voilà pourquoi j'ai insisté si longtemps sur ce mythe. Ces raisons doivent rassurer sur son âme l'homme qui pendant sa vie a rejeté les plaisirs et les ornements du corps, parce qu'il les jugeait étrangers à lui-même et plus propres à faire du mal que du bien, et qui s'est adonné aux plaisirs de la science, et qui, après avoir orné son âme, non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre, j'entends la tempérance, la justice, le courage,

la liberté, la vérité, attend en cet état son départ pour l'Hadès, prêt à partir quand le destin l'appellera. (LXIII)

Gorgias (ou De la rhétorique)

Socrate : Je vais donc essayer d'expliquer ce qu'est à mes yeux la rhétorique. Si elle n'est pas ce que je crois, Polos me réfutera. Il y a sans doute quelque chose que tu appelles corps et quelque chose que tu appelles âme ?

Gorgias : Sans contredit.

Socrate : Ne crois-tu pas qu'il y a pour l'un et l'autre un état qui s'appelle la santé ?

Gorgias : Si.

Socrate : Et que cette santé peut n'être qu'apparente, et non réelle ? Voici ce que je veux dire. Beaucoup de gens qui paraissent avoir le corps en bon état ont une mauvaise santé, qu'il serait difficile de déceler à tout autre qu'un médecin ou un maître de gymnastique.

Gorgias : C'est vrai.

Socrate : Je prétends qu'il y a de même dans le corps et dans l'âme quelque chose qui les fait paraître bien portants, quoiqu'ils ne s'en portent pas mieux pour cela.

Gorgias : C'est juste. (XVIII)

— Voyons maintenant si j'arriverai à t'expliquer plus clairement ce que je veux dire. Je dis que, comme il y a deux substances, il y a deux arts. L'un se rapporte à l'âme : je l'appelle politique. Pour l'autre, qui se rapporte au corps, je ne peux pas lui trouver tout de suite un nom unique ; mais dans la culture du corps, qui forme un seul tout, je distingue deux parties, la gymnastique et la médecine. De même, dans la politique, je

distingue la législation qui correspond à la gymnastique et la justice qui correspond à la médecine. Comme les arts de ces deux groupes se rapportent au même objet, ils ont naturellement des rapports entre eux, la médecine avec la gymnastique, la justice avec la législation, mais ils ont aussi des différences. [...]

Il y a donc les quatre arts que j'ai dits, qui veillent au plus grand bien, les uns du corps, les autres de l'âme. Or, la flatterie, qui s'en est aperçue, non point par une connaissance raisonnée, mais par conjecture, s'est divisée elle-même en quatre, puis, se glissant sous chacun des arts, elle se fait passer pour celui sous lequel elle s'est glissée. Elle n'a nul souci du bien et elle ne cesse d'attirer la folie par l'appât du plaisir ; elle la trompe et obtient de la sorte une grande considération. C'est ainsi que la cuisine s'est glissée sous la médecine et feint de connaître les aliments les plus salutaires au corps, si bien que, si le cuisinier et le médecin devaient disputer devant des enfants ou devant des hommes aussi peu raisonnables que les enfants, à qui connaît le mieux, du médecin ou du cuisinier, les aliments sains et les mauvais, le médecin n'aurait qu'à mourir de faim. Voilà donc ce que j'appelle flatterie et je soutiens qu'une telle pratique est laide, Polos, car c'est à toi que s'adresse mon affirmation, parce que cette pratique vise à l'agréable et néglige le bien. J'ajoute que ce n'est pas un art, mais une routine, parce qu'elle ne peut expliquer la véritable nature des choses dont elle s'occupe ni dire la cause de chacune. Pour moi, je ne donne pas le nom d'art à une chose dépourvue de raison. Si tu me contestes ce point, je suis prêt à soutenir la discussion. (XIX)

— Ainsi donc, je le répète, la flatterie culinaire s'est recelée sous la médecine, et de même, sous la gymnastique, la toilette, chose malfaisante, décevante, basse, indigne d'un homme libre, qui emploie pour séduire les formes, les couleurs, le poli, les vêtements et qui fait qu'en recherchant une beauté étrangère

on néglige la beauté naturelle que donne la gymnastique. Pour être bref, je te dirai dans le langage des géomètres (peut-être alors me comprendras-tu mieux) que ce que la toilette est à la gymnastique, la cuisine l'est à la médecine, ou plutôt que ce que la toilette est à la gymnastique, la sophistique l'est à la législation, et que ce que la cuisine est à la médecine, la rhétorique l'est à la justice. Telles sont, je le répète, les différences naturelles de ces choses ; mais comme elles sont voisines, sophistes et orateurs se confondent pêle-mêle sur le même terrain, autour des mêmes sujets, et ne savent pas eux-mêmes quel est au vrai leur emploi, et les autres hommes ne le savent pas davantage. De fait, si l'âme ne commandait pas au corps et qu'il se gouvernât lui-même, et si l'âme n'examinait pas elle-même et ne distinguait pas la cuisine et la médecine, et que le corps seul en jugeât en les appréciant sur les plaisirs qui lui en reviendraient, on verrait souvent le chaos dont parle Anaxagore, mon cher Polos, (car c'est là une chose que tu connais) : « toutes les choses seraient confondues pêle-mêle », et l'on ne distinguerait pas celles qui regardent la médecine, la santé et la cuisine. Tu as donc entendu ce que je crois qu'est la rhétorique ; elle correspond pour l'âme à ce qu'est la cuisine pour le corps. (XX)

Socrate : N'en est-il pas de même pour tout ? Si l'on fait une chose en vue d'une fin, on veut, non pas ce qu'on fait, mais la fin en vue de laquelle on le fait.

Polos : Oui.

Socrate : Et maintenant y a-t-il quoi que ce soit au monde qui ne soit bon ou mauvais ou entre les deux, ni bon ni mauvais ?

Polos : Cela ne saurait être autrement, Socrate.

Socrate : Ne comptes-tu pas parmi les bonnes choses la sagesse, la santé, les richesses et toutes les autres semblables, et parmi les mauvaises celles qui sont le contraire ?

Polos : Si.

Socrate : Et par les choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, n'entends-tu pas celles qui tiennent tantôt du bien, tantôt du mal, ou sont indifférentes, comme d'être assis, de marcher, de courir, de naviguer, ou encore comme la pierre, le bois et tous les objets du même genre ? N'est-ce pas, à ton avis, ces choses-là qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, ou bien est-ce autre chose ?

Polos : Non, ce sont bien celles-là.

Socrate : Et maintenant ces choses indifférentes, quand on les fait, les fait-on en vue des bonnes, ou les bonnes en vue des indifférentes ?

Polos : Nul doute qu'on ne fasse les indifférentes en vue des bonnes.

Socrate : Ainsi, c'est le bien que nous poursuivons en marchant, quand nous marchons. Nous pensons que cela est mieux ainsi ; et, quand au contraire nous restons tranquilles, nous le faisons dans le même but, le bien, n'est-il pas vrai ?

Polos : Oui.

Socrate : De même encore nous ne tuons, quand nous tuons, nous ne bannissons et ne dépouillons autrui que parce que nous sommes persuadés qu'il est meilleur pour nous de le faire que de ne pas le faire ?

Polos : Certainement. (XXIII)

Socrate : Selon moi, Polos, [...] je prétends que quiconque est honnête, homme ou femme, est heureux, et quiconque est injuste et méchant, malheureux. (XXVI)

Socrate : Je suis convaincu, moi, que toi et moi et tous les hommes, nous pensons tous que c'est un plus grand mal de commettre l'injustice que de la subir et de n'être pas puni que de l'être. (XXIX)

Socrate : Ainsi ce que souffre celui qui est puni est bon ?

Polos : Il semble.

Socrate : Il en tire donc utilité ?

Polos : Oui.

Socrate : Est-ce l'utilité que je conçois ? Son âme ne s'améliore-t-elle pas, s'il est puni justement ?

Polos : C'est vraisemblable.

Socrate : Ainsi, celui qui est puni est débarrassé de la méchanceté de son âme ?

Polos : Oui.

Socrate : N'est-il pas ainsi délivré du plus grand des maux ? Examine la question de ce biais. Pour l'homme qui veut amasser une fortune, vois-tu quelque autre mal que la pauvreté ?

Polos : Non, je ne vois que celui-là.

Socrate : Et dans la constitution du corps, le mal, à tes yeux, n'est-il pas la faiblesse, la maladie, la laideur et les autres disgrâces du même genre ?

Polos : Si.

Socrate : Et l'âme, ne crois-tu pas qu'elle a aussi ses vices ?

Polos : Naturellement.

Socrate : Ces vices, ne les appelles-tu pas injustice, ignorance, lâcheté et d'autres noms pareils ?

Polos : Certainement.

Socrate : Donc pour ces trois choses, fortune, corps et âme, tu as reconnu trois vices, la pauvreté, la maladie, l'injustice ?

Polos : Oui.

Socrate : Maintenant, de ces trois vices quel est le plus laid ? N'est-ce pas l'injustice, et, pour le dire en un mot, le vice de l'âme ?

Polos : Sans comparaison.

Socrate : Si c'est le plus laid, c'est aussi le plus mauvais ?

Polos : Comment entends-tu cela, Socrate ?

Socrate : Voici : la chose la plus laide n'est telle que parce qu'elle cause le plus de douleur, de dommage ou de ces deux maux à la fois ; c'est ce que nous avons reconnu précédemment.

Polos : C'est exact.

Socrate : Or, n'avons-nous pas reconnu tout à l'heure que ce qu'il y a de plus laid, c'est l'injustice et en général la méchanceté de l'âme ?

Polos : Nous l'avons reconnu, en effet.

Socrate : Et le plus laid n'est-il point tel parce que c'est le plus douloureux et le plus pénible, ou parce que c'est le plus dommageable, ou à cause de l'un et de l'autre ?

Polos : Nécessairement.

Socrate : Est-il donc plus pénible d'être injuste, intempérant, lâche et ignorant que d'être pauvre et malade ?

Polos : Il ne me semble pas, Socrate, d'après ce que nous avons dit.

Socrate : Il faut donc, pour que la méchanceté de l'âme soit la chose la plus laide du monde, qu'elle surpasse tout par la grandeur extraordinaire du dommage et le mal prodigieux qu'elle cause, puisque ce n'est point par la douleur, d'après ce que tu as dit.

Polos : C'est évident.

Socrate : Mais ce qui l'emporte par l'excès du dommage est le plus grand mal qui existe.

Polos : Oui.

Socrate : Donc l'injustice, l'intempérance et en général la méchanceté de l'âme sont les plus grands maux du monde ?

Polos : Il y a apparence. (XXXIII)

Socrate : Maintenant, quel est l'art qui nous délivre de la pauvreté ? N'est-ce pas l'économie ?

Polos : Si.

Socrate : Et de la maladie ? N'est-ce pas la médecine ?

Polos : Incontestablement.

Socrate : Et de la méchanceté et de l'injustice ? Si ma question ainsi posée t'embarrasse, reprenons-la de cette manière : où et chez qui conduisons-nous ceux dont le corps est malade ?

Polos : Chez les médecins, Socrate.

Socrate : Et où conduit-on ceux qui s'abandonnent à l'injustice et à l'intempérance ?

Polos : Tu veux dire qu'on les conduit devant les juges ?

Socrate : Pour y payer leurs fautes, n'est-ce pas ?

Polos : Oui.

Socrate : Et maintenant, n'est-ce pas en appliquant une certaine justice que l'on punit, quand on punit avec raison ?

Polos : Évidemment si.

Socrate : Ainsi donc l'économie délivre de l'indigence, la médecine de la maladie, la justice de l'intempérance et de l'injustice.

Polos : Il y a apparence. (XXXIV)

Socrate : Si les hommes, Calliclès, n'étaient pas sujets aux mêmes passions, ceux-ci d'une façon, ceux-là d'une autre, et que chacun de nous eût sa passion propre, sans rapport avec celles des autres, il ne serait pas facile de faire connaître à autrui ce qu'on éprouve soi-même. (XXXVII)

Socrate : J'ai la certitude que, si tu tombes d'accord avec moi sur les opinions de mon âme, elles seront de ce fait absolument vraies. Je remarque en effet que, pour examiner comme il faut si une âme vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités, que tu réunis toutes les trois : la science, la bienveillance et la franchise. […] Or, de tous les sujets de discussion, Calliclès, le plus beau est celui que tu m'as reproché, qui est de savoir ce que l'homme doit être, à quoi il doit s'appliquer, et jusqu'à quel point, soit dans la vieillesse, soit dans la jeunesse. Pour moi, si je fais quelque

faute de conduite, sois sûr que ce n'est pas volontairement, mais par ignorance. Ne cesse donc pas de me donner des avis, comme tu as si bien commencé ; indique-moi nettement quelle est cette profession que je dois embrasser et de quelle manière je peux y réussir et, si tu trouves qu'après t'avoir donné mon acquiescement aujourd'hui, je ne fais pas dans la suite ce que je t'aurai concédé, tiens-moi pour un lâche et refuse-moi alors tout conseil, comme à un homme qui n'est bon à rien. (XLII)

Socrate : Au fait, je me demande si Euripide n'a pas dit la vérité dans le passage que voici :

« Qui sait si vivre n'est pas mourir,
Et si mourir n'est pas vivre ? »

Et il est possible que réellement nous soyons morts, comme je l'ai entendu dire à un savant homme, qui prétendait que notre vie actuelle est une mort, que notre corps est un tombeau et que cette partie de l'âme où résident les passions est de nature à changer de sentiment et à passer d'une extrémité à l'autre. Cette même partie de l'âme, un spirituel auteur de mythes, un Sicilien, je crois, ou un Italien, jouant sur les mots, l'a appelée tonneau, à cause de sa docilité et de sa crédulité ; il a appelé de même les insensés non initiés et cette partie de leur âme où sont les passions, partie déréglée, incapable de rien garder, il l'a assimilée à un tonneau percé, à cause de sa nature insatiable. Au rebours de toi, Calliclès, cet homme nous montre que, parmi les habitants de l'Hadès – il désigne ainsi l'invisible – les plus malheureux sont ces non-initiés, et qu'ils portent de l'eau dans des tonneaux percés avec un crible troué de même. Par ce crible il entend l'âme, à ce que me disait celui qui me rapportait ces choses, et il assimilait à un crible l'âme des insensés, parce qu'elle est percée de trous, et parce qu'infidèle et oublieuse, elle laisse tout écouler. Cette allégorie a quelque chose d'assez bizarre, mais elle illustre bien ce que je veux te faire comprendre pour te

persuader, si j'en suis capable, de changer d'idée et de préférer à une existence inassouvie et sans frein une vie réglée, contente et satisfaite de ce que chaque jour lui apporte. (XLVII)

Socrate : Maintenant, veux-tu parler de plaisirs comme les plaisirs corporels dont il était question tout à l'heure et qui consistent à manger et à boire ? Parmi ces plaisirs, ne tiens-tu pas pour bons ceux qui procurent au corps la santé, la force ou toute autre qualité physique, et pour mauvais ceux qui produisent les effets contraires ?

Calliclès : Certainement.

Socrate : N'en est-il pas de même des souffrances, les unes étant bonnes, les autres mauvaises ?

Calliclès : Naturellement.

Socrate : Ne sont-ce pas les bons plaisirs et les bonnes souffrances qu'il faut préférer dans toutes nos actions ?

Calliclès : Assurément.

Socrate : Mais non les mauvais ?

Calliclès : Évidemment.

Socrate : Et en effet, si tu t'en souviens, nous avons reconnu, Polos et moi, que c'est sur le bien qu'il faut régler toute notre conduite. Es-tu, toi aussi, de notre avis, que le bien doit être la fin de toutes nos actions et qu'il faut tout faire en vue du bien, et non le bien en vue du reste ? Donnes-tu ton suffrage en tiers avec le nôtre ?

Calliclès : Oui.

Socrate : Ainsi, il faut tout faire, même l'agréable, en vue du bien, et non le bien en vue de l'agréable. (LIV)

Socrate : Écoute-moi donc, tandis que je reprends l'argumentation dès le commencement. L'agréable et le bon sont-ils la même chose ? Non, comme nous en sommes convenus, Calliclès et moi. – Faut-il faire l'agréable en vue du bon, ou le bon en vue

de l'agréable ? L'agréable en vue du bon. – Et l'agréable est-il ce dont la présence nous réjouit, et le bon ce dont la présence nous rend bons ? Certainement. – Or, nous sommes bons, nous et les autres choses bonnes, par la présence d'une certaine qualité ? Cela me paraît incontestable, Calliclès. – Mais la qualité propre à chaque chose, meuble, corps, âme, animal quelconque, ne lui vient point à l'aventure d'une manière parfaite ; elle vient d'un arrangement, d'une justesse, d'un art adaptés à la nature de chacune. Est-ce vrai ? Pour moi, je l'affirme. – Ainsi la vertu de chaque chose consiste dans l'arrangement et la disposition établis par l'ordre ? Je dirais oui. – Ainsi, une sorte d'ordre propre à chaque chose la rend bonne par sa présence en elle ? C'est mon avis. – Par conséquent, l'âme où se trouve l'ordre qui lui convient est meilleure que celle où l'ordre fait défaut ? Nécessairement. – Mais l'âme où règne l'ordre est une âme bien réglée ? Sans contredit. – Et l'âme bien réglée est tempérante ? De toute nécessité. – Donc une âme tempérante est bonne ? Pour moi, je n'ai rien à objecter contre ces propositions. Si tu as, toi, quelque chose à y reprendre, fais-le connaître. [...] – Je dis donc que, si l'âme tempérante est bonne, celle qui est dans l'état contraire est mauvaise, et nous avons vu que c'est l'âme insensée et déréglée. Sans contredit. – Et maintenant l'homme tempérant s'acquitte de ses devoirs envers les dieux et envers les hommes ; car il ne serait pas tempérant, s'il ne s'acquittait pas de ses devoirs. Il est nécessaire que cela soit ainsi. – Et en faisant son devoir envers les hommes, il agit avec justice, et envers les dieux, avec pitié ; or, celui qui fait ce qui est juste et pieux est forcément juste et pieux. C'est vrai. – Et forcément aussi courageux ; car ce n'est pas le fait d'un homme tempérant ni de poursuivre ni de fuir ce qu'il ne doit pas, mais de fuir et de poursuivre ce qu'il doit, qu'il s'agisse de choses ou de personnes, de plaisirs ou de peines, et de persister fermement dans son devoir ; de sorte qu'il est de toute nécessité, Calliclès, que l'homme tempérant, étant,

comme nous l'avons vu, juste, courageux et pieux, soit aussi un homme parfaitement bon ; que l'homme bon fasse bien et honnêtement tout ce qu'il fait et que, vivant bien, il soit heureux et fortuné, tandis que le méchant, agissant mal, est malheureux. Or, ce méchant, c'est l'opposé de l'homme tempérant, c'est l'homme déréglé que tu vantais. (LXII)

Socrate : Voilà donc les principes que je pose et j'affirme qu'ils sont vrais. Or, s'ils sont vrais, il est notoire que celui qui veut être heureux doit s'attacher et s'exercer à la tempérance et fuir l'intempérance à toutes jambes et s'arranger avant tout pour n'avoir pas du tout besoin de châtiment ; mais s'il en a besoin, lui ou quelqu'un de ses proches, particulier ou État, il faut qu'on lui inflige un châtiment et qu'on le punisse, si l'on veut qu'il soit heureux.

Tel est, à mon avis, le but sur lequel il faut tenir les yeux pour régler sa vie. Il faut concentrer tous ses efforts et tous ceux de l'État vers l'acquisition de la justice et de la tempérance, si l'on veut être heureux ; il faut rapporter tous ses actes à cette fin et se garder de lâcher la bride à ses passions et, en tentant de les satisfaire, ce qui serait un mal sans remède, de mener une vie de brigand. Un tel homme, en effet, ne saurait être aimé d'un autre homme ni de Dieu ; car il ne peut lier société avec personne, et, sans société, pas d'amitié. Les savants, Calliclès, disent que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont unis ensemble par l'amitié, la règle, la tempérance et la justice, et c'est pour cela, camarade, qu'ils donnent à tout cet univers le nom d'ordre, et non de désordre et de dérèglement. (LXIII)

Socrate : J'affirme donc encore une fois que les choses sont ainsi ; mais si elles sont ainsi, et si l'injustice est le plus grand des maux pour celui qui la commet, et si, tout grand qu'est ce mal, c'en est un pire encore, s'il est possible, de n'être pas puni

quand on est coupable, quel est le genre de secours qu'il serait vraiment ridicule de ne pouvoir s'assurer à soi-même ? N'est-ce pas celui qui détournera de nous le plus grand dommage ? Oui, ce qu'il y a incontestablement de plus laid en cette matière, c'est de ne pouvoir secourir ni soi-même, ni ses amis et ses proches. Au second rang vient le genre de secours qui nous protège contre le second mal ; au troisième rang, celui qui nous protège du troisième mal, et ainsi de suite. Plus le mal est grave, plus il est beau d'être capable d'y résister et honteux de ne pas l'être. (LXIV)

Socrate : Vois plutôt, mon bienheureux ami, si la noblesse de l'âme et le bien ne seraient pas autre chose que de sauver les autres et se sauver soi-même du péril. Car de vivre plus ou moins longtemps, c'est, sois-en sûr, un souci dont l'homme véritablement homme doit se défaire. Au lieu de s'attacher à la vie, il doit s'en remettre là-dessus à la Divinité et croire, comme disent les femmes, que personne au monde ne saurait échapper à son destin ; puis chercher le moyen de vivre le mieux possible le temps qu'il a à vivre. (LXVIII)

Socrate : Il y a deux façons de cultiver chacune de ces deux choses, le corps et l'âme, l'une qui s'en occupe en vue du plaisir, et l'autre qui s'en occupe en vue du bien et qui, sans chercher à plaire, y applique tout son effort. N'est-ce pas la distinction que nous avons faite alors ?

Calliclès : Si fait.

Socrate : Et nous avons dit que l'une, celle qui tend au plaisir, n'était autre chose qu'une vile flatterie, n'est-ce pas ?

Calliclès : Soit, puisque tu le veux.

Socrate : L'autre, au contraire, tend à rendre aussi parfait que possible l'objet de ses soins, que ce soit le corps ou l'âme. (LXIX)

Socrate : Il y a deux manières de traiter le corps et l'âme : l'une servile, par laquelle il est possible de procurer au corps, s'il a faim, des aliments ; s'il a soif, des boissons ; s'il a froid, des vêtements, des couvertures, des chaussures, bref, tout ce que le corps peut désirer. C'est à dessein que j'emploie les mêmes exemples, afin que tu me comprennes plus facilement. Quand on est en état de fournir ces objets, soit comme négociant ou marchand au détail, soit comme fabricant de quelqu'un de ces mêmes objets, boulanger, cuisinier, tisserand, cordonnier, tanneur, il n'est pas surprenant qu'en ce cas on se regarde soi-même et qu'on soit regardé par les autres comme chargé du soin du corps, si l'on ne sait pas qu'outre tous ces arts il y a un art de la gymnastique et de la médecine qui constitue la véritable culture du corps, et auquel il appartient de commander à tous ces arts et de se servir de leurs produits, parce qu'il sait ce qui, dans les aliments ou les boissons, est salutaire ou nuisible à la santé du corps, et que tous les autres l'ignorent. C'est pour cela qu'en ce qui regarde le soin du corps ces arts sont réputés serviles, bas, indignes d'un homme libre, tandis que la gymnastique et la musique passent à bon droit pour être les maîtresses de ceux-là. Qu'il en soit de même en ce qui concerne l'âme, tu sembles le comprendre au moment même où je te le dis et tu en conviens en homme qui a compris ma pensée. (LXXIII)

Socrate : La mort, à ce qu'il me semble, n'est pas autre chose que la séparation de deux choses, l'âme et le corps. Quand elles sont séparées l'une de l'autre, chacune d'elles n'en reste pas moins dans l'état où elle était du vivant de l'homme. Le corps garde sa nature propre avec les marques visibles des traitements et des accidents qu'il a subis. Si, par exemple, un homme était de haute taille de son vivant, soit par nature, soit grâce à son régime, soit pour les deux causes à la fois, son corps est également de grande taille, après sa mort ; s'il était gros, son cadavre est gros

et ainsi de suite ; s'il affectait de porter des cheveux longs, son corps garde sa chevelure ; si c'était un homme à étrivières et, si, pendant sa vie, il portait sur son corps les traces cicatrisées des coups de fouet ou d'autres blessures, on peut les voir sur son cadavre ; s'il avait des membres brisés ou contrefaits, tandis qu'il était en vie, ces défauts sont encore visibles sur son cadavre. En un mot, les traits de son organisation physique pendant la vie restent tous ou presque tous visibles après la mort durant un certain temps. Il me paraît, Calliclès, qu'il en est de même à l'égard de l'âme et que, lorsqu'elle est dépouillée de son corps, on aperçoit en elle tous les traits de son caractère et les modifications qu'elle a subies par suite des divers métiers que l'homme a pratiqués. (LXXX)

Socrate : Pour ma part, Calliclès, j'ajoute foi à ces récits, et je m'étudie à rendre mon âme aussi saine que possible pour la présenter au juge. Je n'ai cure des honneurs chers à la plupart des hommes, je ne cherche que la vérité et je veux tâcher d'être réellement aussi parfait que possible de mon vivant et à ma mort, quand mon heure sera venue. J'exhorte aussi tous les autres hommes, autant que je le puis, et je t'exhorte toi-même, Calliclès, contrairement à tes conseils, à suivre ce genre de vie et à t'exercer à ce combat qui vaut, je te l'assure, tous les combats de ce bas monde. […] Il faut se garder avec plus de soin de commettre l'injustice que de la subir et avant tout il faut s'appliquer, non pas à paraître bon, mais à l'être, dans la vie privée comme dans la vie publique. Si un homme devient mauvais en quelque point, il faut qu'il soit châtié, le second bien, après celui d'être juste, consistant à le devenir et à expier sa faute par la punition ; il faut éviter toute flatterie envers soi-même et envers les autres, qu'ils soient en petit ou en grand nombre, et on ne doit jamais ni parler ni agir qu'en vue de la justice. (LXXXII)

Socrate : Écoute-moi donc et suis-moi dans la route qui te conduira au bonheur et pendant ta vie et après ta mort, comme la raison l'indique. Souffre qu'on te méprise comme insensé, qu'on te bafoue, si l'on veut, et même, par Zeus, qu'on t'assène ce coup si outrageant. Reçois-le sans te troubler ; tu n'en éprouveras aucun mal, si tu es réellement un honnête homme qui pratique la vertu. Puis, quand nous l'aurons ainsi pratiquée en commun, à ce moment, si nous le jugeons à propos, nous aborderons la politique, ou, si nous nous décidons pour une autre carrière, nous délibérerons alors, étant devenus plus capables de le faire que nous ne le sommes à présent. Car nous devrions rougir, dans l'état où nous paraissons être à présent, de fanfaronner comme si nous valions quelque chose, nous qui changeons à chaque instant de sentiment sur les mêmes sujets et les plus importants, tant est grande notre ignorance ! Prenons donc pour guide la vérité qui vient de nous apparaître et qui nous enseigne que la meilleure conduite à suivre est de vivre et de mourir en pratiquant la justice et les autres vertus. (LXXXIII)

Charmide

— C'est précisément à se connaître soi-même que consiste la sagesse, d'accord en cela avec l'auteur de l'inscription de Delphes. Je m'imagine que cette inscription a été placée au fronton comme un salut du dieu aux arrivants, au lieu du salut ordinaire « Réjouis-toi », comme si cette dernière formule n'était pas bonne et qu'on dût s'exhorter les uns les autres, non pas à se réjouir, mais à être sages. C'est ainsi que le dieu s'adresse à ceux qui entrent dans son temple, en des termes différents de ceux des hommes, et c'est ce que pensait, je crois, l'auteur de l'inscription, à tout homme qui entre il dit en réalité : « Sois

sage. » Mais il le dit, comme un devin, d'une façon un peu énigmatique ; car « Connais-toi toi-même » et « Sois sage », c'est la même chose, aux dires de l'inscription et aux miens. Mais on peut s'y tromper : c'est le cas, je crois de ceux qui ont fait graver les inscriptions postérieures : « Rien de trop » et « Cautionner, c'est se ruiner. » Ils ont pris le « Connais-toi toi-même » pour un conseil et non pour le salut du dieu aux arrivants, puis, voulant offrir eux-mêmes des conseils non moins salutaires, ils les ont consacrés dans ces inscriptions. Pour quelle raison je te dis tout cela, Socrate, voici tout ce qui a été dit précédemment, je te l'abandonne.

Peut-être était-ce toi qui as vu le plus juste, peut-être était-ce moi ; en tout cas, nous n'avons rien dit de bien clair. Mais, à présent, je suis prêt à m'expliquer avec toi, si tu n'admets pas qu'être sage, c'est se connaître soi-même. [...]

— Eh mais ! Critias, tu me parles comme si je prétendais connaître les choses sur lesquelles je pose des questions et comme s'il ne tenait qu'à moi d'être de ton avis. Il n'en est rien : j'examine avec toi les problèmes au fur et à mesure qu'ils se présentent, parce que je n'en connais pas la solution. Quand je les aurai examinés, je te dirai volontiers si je suis d'accord avec toi ou non, mais attends que j'aie terminé mon enquête.

— Commence-la donc, dit-il.

— Je commence, dis-je. Si la sagesse consiste à connaître quelque chose, nul doute qu'elle ne soit une science, la science de quelque chose, n'est-ce pas ?

— C'est, dit-il, la science de soi-même.

— Et la médecine, repris-je, est la science de la santé ?

— Oui.

— Et maintenant, dis-je, si tu demandais : la médecine, qui est la science de la santé, à quoi sert-elle et que produit-elle ? Je te répondrais qu'elle n'est pas de mince utilité, puisqu'elle produit la santé, ce qui est un beau résultat. M'accordes-tu cela ?

— Je te l'accorde.

— Et si, à propos de l'architecture, qui est la science de bâtir, tu me demandais quelle œuvre je prétends qu'elle produit, je te répondrais : des maisons, et de même pour les autres arts. À ton tour maintenant de t'expliquer sur la sagesse. Puisque tu affirmes qu'elle est la science de soi-même, tu dois pouvoir répondre à cette question, Critias : qu'est-ce que la sagesse, science de soi-même, produit pour nous de beau et de digne de son nom ? Allons, parle.

— Tu conduis mal ton enquête, Socrate. Cette science est par nature bien différente des autres, qui elles-mêmes ne se ressemblent pas entre elles, et tu raisonnes comme si elles se ressemblaient. Dis-moi, par exemple, poursuivit-il, si le calcul et la géométrie produisent quelque œuvre du même genre que les maisons bâties par l'architecture ou les habits produits par le tissage ou beaucoup d'autres produits de beaucoup d'arts qu'on pourrait citer. Peux-tu, toi, montrer de tels produits de ces deux sciences ? Mais non, tu ne le peux pas.

Je lui répondis : « Tu as raison ; mais il y a une chose que je puis te montrer : c'est l'objet particulier de chacune de ces sciences, lequel est distinct de la science elle-même. Ainsi, le calcul a pour objet le pair et l'impair, la qualité numérique qui leur est propre et les rapports qu'ils ont entre eux. » N'est-ce pas vrai ?

— Très vrai, dit-il.

— Et tu accordes que le pair et l'impair sont différents de la science même du calcul ?

— Sans doute.

— Et de même la statique est la science du plus lourd et du plus léger, et le lourd et le léger sont différents de la statique même. L'accordes-tu ?

— Oui.

— Dis-moi donc aussi quel est l'objet dont la sagesse est la science et qui diffère de la sagesse elle-même. (XIII)

— T'y voilà, Socrate ; tu es tombé dans ta recherche sur le point capital, sur la différence de la sagesse par rapport aux autres sciences, tandis que tu t'obstines à chercher une ressemblance de la sagesse aux autres sciences. Cette ressemblance n'existe pas : toutes les autres sciences sont des sciences de quelque autre chose qu'elles-mêmes, au lieu que la sagesse est la science des autres sciences et d'elle-même en même temps. Tu ne l'ignores pas, tant s'en faut ; mais en réalité tu fais, je crois, ce dont tu te défendais tout à l'heure : tu ne cherches qu'à me réfuter, sans te préoccuper de l'objet de la discussion.

— Quelle idée te fais-tu là ? m'écriai-je. Tu t'imagines que, si je mets tant d'application à te réfuter, c'est en vue d'un autre but que de m'examiner moi-même pour me rendre compte de ce que je dis, de peur de croire aveuglément que je sais une chose que je ne sais pas. Et c'est ce qu'en ce moment même je fais encore, tu peux m'en croire : si je fais cette enquête, c'est avant tout dans mon propre intérêt, et peut-être aussi dans l'intérêt de mes amis. N'est-ce pas en effet un bien qu'on peut dire commun à tout le monde de connaître clairement la nature de chaque chose ?

— J'en suis persuadé, Socrate, dit-il.

— Rassure-toi donc, bienheureux Critias, repris-je, et réponds à mes questions selon ce qui te paraît être la vérité, sans t'inquiéter si c'est Critias ou Socrate qui a le dessus. Applique ton attention à la question même et ne considère que le résultat auquel aboutira notre examen.

— C'est ce que je vais faire, dit-il, car ce que tu dis me paraît juste.

— Dis-moi donc, repris-je, ce que tu penses de la sagesse. (XIV)

— Eh bien, je pense, reprit-il, que seule de toutes les sciences, la sagesse est la science d'elle-même et des autres sciences.

— Donc, dis-je, elle serait aussi la science de l'ignorance, si elle l'est de la science.

— Assurément, dit-il.

— En ce cas, le sage seul se connaîtra lui-même et sera seul capable de juger et ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas, et il sera de même capable d'examiner les autres et de voir ce qu'ils savent et croient savoir, le sachant réellement, et ce qu'ils croient savoir, alors qu'ils ne le savent pas, tandis qu'aucun autre n'en sera capable. En réalité, donc, être sage, la sagesse et la connaissance de soi-même, c'est savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. Est-ce bien là ta pensée?

— Oui, dit-il. (XV)

Apologie de Socrate

La réputation qu'on m'a faite ne vient pas d'autre chose que d'une certaine sagesse qui est en moi. Quelle est cette sagesse? C'est peut-être une sagesse purement humaine. Cette sagesse-là, il se peut que je la possède effectivement, tandis que ceux dont je parlais tout à l'heure en ont une qui est sans doute plus qu'humaine; sinon, je ne sais qu'en dire; car moi, je ne la connais pas, et qui dit le contraire est un menteur et le dit pour me dénigrer. (V)

Je me disais en moi-même: «Je suis plus sage que cet homme-là. Il se peut qu'aucun de nous deux ne sache rien de beau ni de bon; mais lui croit savoir quelque chose, alors qu'il ne sait rien, tandis que moi, si je ne sais pas, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc que je suis un peu plus sage que lui par le fait même que ce que je ne sais pas, je ne pense pas non plus le savoir.» (VI)

Tu n'es pas dans le vrai, mon ami, si tu crois qu'un homme qui a tant soit peu de valeur doit calculer les chances qu'il a de vivre ou de mourir. Il ne doit, quoi qu'il fasse, considérer qu'une chose, s'il agit justement ou injustement, s'il se conduit en homme de cœur ou en lâche. […]

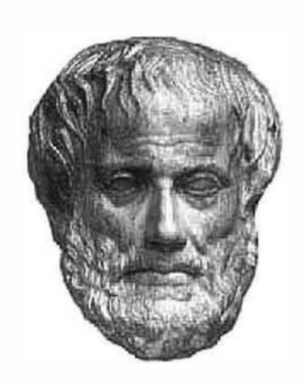
Craindre la mort, Athéniens, ce n'est pas autre chose que de se croire sage, alors qu'on ne l'est pas, puisque c'est croire qu'on sait ce qu'on ne sait pas. Personne, en effet, ne sait ce qu'est la mort et si elle n'est pas justement pour l'homme le plus grand des biens, et on la craint, comme si l'on était sûr que c'est le plus grand des maux. Et comment ne serait-ce pas là cette ignorance répréhensible qui consiste à croire qu'on sait ce qu'on ne sait pas ? Or, c'est peut-être par là, juges, que je diffère encore de la plupart des hommes et, si j'osais me dire plus sage qu'un autre en quelque chose, c'est en ceci que, ne sachant pas suffisamment ce qui se passe dans l'Hadès, je ne pense pas non plus le savoir. Mais, pour ce qui est de faire le mal et de désobéir à un meilleur que soi, dieu ou homme, je sais que c'est mauvais et honteux. Je crains donc les maux que je connais pour tels ; mais les choses dont je ne sais si elles ne sont pas des biens, jamais je ne les craindrai ni ne les fuirai. […]

Je n'ai pas en effet d'autre but, en allant par les rues, que de vous persuader, jeunes et vieux, qu'il ne faut pas donner le pas au corps et aux richesses et s'en occuper avec autant d'ardeur que du perfectionnement de l'âme. Je vous répète que ce ne sont pas les richesses qui donnent la vertu, mais que c'est de la vertu que proviennent les richesses et tout ce qui est avantageux, soit aux particuliers, soit à l'État. (XVI)

Voici d'autres raisons d'espérer fermement que la mort est un bien. De deux choses, l'une : ou bien celui qui est mort est réduit au néant et n'a plus aucune conscience de rien, ou bien, conformément à ce qui se dit, la mort est un changement, une transmigration de l'âme du lieu où nous sommes dans un autre

lieu. Si la mort est l'extinction de tout sentiment et ressemble à un de ces sommeils où l'on ne voit rien, même en songe, c'est un merveilleux gain que de mourir. Si en effet l'on devait choisir une de ces nuits où l'on a dormi sans même avoir un songe, pour la comparer aux autres nuits et aux autres jours de sa vie, et s'il fallait après examen dire combien l'on a vécu de jours et de nuits meilleurs et plus agréables que cette nuit-là, j'imagine que non seulement les simples particuliers, mais le grand Roi lui-même trouverait qu'ils sont faciles à compter en comparaison des autres jours et des autres nuits. Si donc la mort est quelque chose de semblable, je soutiens, moi, que c'est un gain, puisque alors toute la suite des temps ne paraît plus ainsi qu'une seule nuit.

D'un autre côté, si la mort est comme un passage d'ici-bas dans un autre lieu, et s'il est vrai, comme on le dit, que tous les morts y sont réunis, peut-on, juges, imaginer un plus grand bien ? (XXXII)



Aristote *(v. 385-v. 322 av. J.-C.)*

Après avoir été l'assistant de Platon, puis avoir fondé sa propre école – le Lycée –, de tous les grands philosophes de l'Antiquité Aristote est sans conteste celui qui a eu l'impact le plus fort et durable sur le futur de son temps.

Contrairement à nombre de ceux que l'on a encensés au panthéon de la philosophie, son aura ne s'est pas ternie au fil des siècles, jusqu'à aujourd'hui, où les esprits les plus éclairés le considèrent encore comme celui qui, soucieux

de définir et d'administrer le langage, a fondé la logique (l'usage cohérent du discours, ou logos), marquant d'un sceau indélébile la philosophie et la science occidentales.

À ce titre, utilisant la logique comme l'instrument d'une pensée capable de se dominer elle-même et, par là, d'imposer sa loi à la nature, il est indéniablement l'un des Grecs anciens qui ont le mieux défini la célèbre « sagesse » propre aux grands penseurs. En effet, son savoir encyclopédique et son esprit analytique lui ont permis d'ouvrir la voie à une classification et à une structuration du langage comme de la pensée humaine, faisant de la « question de l'âme » le point de rencontre de la physique et de la métaphysique.

Métaphysique

Livre IV

Il est une science qui considère l'Être en tant qu'Être, et qui considère en même temps toutes les conditions essentielles que l'Être peut présenter. Cette science-là ne peut se confondre d'aucune manière avec les autres sciences, qui ont un sujet particulier, puisque pas une de ces sciences n'étudie d'une manière universelle l'Être en tant qu'Être ; mais, le découpant dans une de ses parties, elles limitent leurs recherches aux phénomènes qu'on peut observer dans cette partie spéciale. C'est ce que font, par exemple, les sciences mathématiques. (I, 1)

Mais, quand on ne s'attache, comme nous, qu'aux principes et aux causes les plus élevées, on voit clairement que ces principes doivent être ceux d'une certaine nature prise en soi. (I, 2)

Si donc les philosophes qui ont étudié les éléments des choses étudiaient, eux aussi, ces mêmes principes, il en résulte

nécessairement que les éléments vrais de l'Être doivent être non pas accidentels, mais essentiels ; et voilà pourquoi nous, aussi bien que nos devanciers, nous essayons de découvrir les éléments de l'Être en tant qu'Être. (I, 3)

Le mot d'Être peut avoir bien des acceptions ; mais toutes ces acceptions diverses se rapportent à une certaine unité, et à une réalité naturelle, unique pour toutes ces acceptions. Ce n'est pas un mot simplement homonyme ; mais il en est du mot Être comme du mot Sain, qui peut s'appliquer à tout ce qui concerne la santé, tantôt à ce qui la conserve, tantôt à ce qui la produit, tantôt à ce qui l'indique, et tantôt à l'être qui peut en jouir. C'est encore le même rapport que soutient le mot Médical avec tout ce qui concerne la médecine. Médical peut se dire tout aussi bien, et de ce qui possède la science de la médecine, et de ce qui est doué de qualités naturelles pour l'acquérir, et du résultat que la médecine obtient. Nous pourrions citer bien d'autres mots qui présentent des diversités analogues à celles-là. (II, 1)

C'est absolument de cette façon que le mot d'Être peut recevoir des acceptions multiples, qui toutes cependant se rapportent à un seul et unique principe. Ainsi, Être se dit tantôt de ce qui est une substance réelle, tantôt de ce qui n'est qu'un attribut de la substance, tantôt de ce qui tend à devenir une réalité substantielle, tantôt des destructions, des négations, des propriétés de la substance, tantôt de ce qui la fait ou la produit, tantôt de ce qui est en rapport purement verbal avec elle, ou enfin de ce qui constitue des négations de toutes ces nuances de l'Être, ou des négations de l'Être lui-même. C'est même en ce dernier sens que l'on peut dire du Non-être qu'il Est le Non-être. (II, 2)

L'Être et l'Un sont identiques et sont une seule et même réalité naturelle, parce qu'ils se suivent toujours l'un l'autre,

comme principe et comme cause, et non pas seulement comme étant exprimés par un seul et même mot. Par conséquent, il n'y a aucun inconvénient à les prendre pour semblables ; et en cela, il y a plutôt avantage. En effet, c'est bien toujours au fond la même chose de dire : C'est Un homme, ou bien C'est un être qui Est homme, ou simplement, Il est homme. On a beau accumuler les mots en les redoublant, on ne dit rien de plus : Il est un homme, ou Il est homme, ou bien C'est un être qui est homme. (II, 6)

Il est clair que, dans aucun cas, on ne sépare jamais l'idée de l'Être de l'idée de l'Unité, ni dans la production, ni dans la destruction. Il en est tout à fait de même de la notion de l'Un, qu'on ne sépare jamais non plus de la notion d'Être. Il faut en conclure que l'addition d'un de ces termes a tout à fait le même sens, et que l'Un ne diffère en rien de l'Être. La substance de chacun d'eux est une, et ne l'est pas accidentellement ; c'est de part et d'autre également la réalité d'un objet individuel. (II, 7)

Voilà pourquoi autant il y a d'espèces de l'Un, autant il y en a de l'Être. C'est à une science génériquement une d'étudier ce que sont toutes ces espèces ; je veux dire, par exemple, d'étudier ce que c'est que l'Identité, la Ressemblance, et toutes les autres nuances de cet ordre, en même temps aussi que les notions qui y sont opposées. Or, presque tous les contraires peuvent se réduire à ce principe de l'unité et de la pluralité. (II, 8)

Or, de même que le nombre, en tant que nombre, a ses modifications propres, qui sont d'être impair, d'être pair, d'être proportionnel, égal, plus grand, plus petit, et que ces propriétés affectent les nombres pris en eux-mêmes ou dans leurs relations les uns avec les autres, et de même encore qu'il y a des propriétés spéciales du solide, qui est immobile ou qui est en mouvement,

qui n'a pas de poids ou qui en a ; de même aussi l'Être en tant qu'Être a ses propriétés, et c'est justement à les étudier que le philosophe doit s'appliquer pour découvrir le vrai. (II, 18)

Si ce mot Homme, par exemple, exprime un certain être individuel, et que sa définition soit, si l'on veut, Animal-bipède, quand je dis que ce mot représente un certain être individuel, j'entends que, si telle chose est homme, en supposant qu'il s'agisse de l'homme, cette chose aura tous les attributs de l'homme. Peu importe d'ailleurs qu'on prétende qu'un mot peut désigner plusieurs êtres, pourvu seulement que ces êtres soient en nombre défini. En effet, on pourrait alors imposer un nom différent à chaque signification particulière. Par exemple, si l'on nie que le mot Homme n'ait qu'un sens, et si l'on prétend qu'il en a plusieurs, il y en aura toujours un qui, pris isolément, serait celui d'Animal-bipède. (IV, 7)

En supposant aussi qu'il peut y avoir pour l'homme bien d'autres définitions que celle-là, le nombre en est limité ; et à chacune d'elles on peut attribuer un nom différent et spécial. Si on ne le fait pas, et si l'on croit que les significations d'un mot peuvent être en nombre infini, alors il n'y a plus de langage possible. Ne pas exprimer quelque chose d'un et d'individuel, c'est ne rien exprimer du tout ; et, du moment que les mots ne signifient plus rien, il n'est plus possible aux humains de s'entendre entre eux ; et, à dire vrai, il sera tout aussi impossible de s'entendre avec soi-même, puisqu'on ne peut jamais penser qu'à la condition de penser quelque chose d'individuel. Or, dès qu'on peut penser à quelque chose de précis, on peut donner un nom précis à cette chose. (IV, 8)

Il ne se peut certes pas qu'être homme signifie la même chose que n'être pas homme, du moment que le mot Homme signifie

non pas seulement l'attribut d'un être, mais bien une seule et même nature et un être individuel. C'est que l'attribut d'un être Un ne doit pas être considéré par nous comme signifiant cet être lui-même ; car, s'il en était ainsi, les attributs de Blanc, de Musicien, et le substantif Homme exprimeraient alors une seule et même chose, un seul et même être. (IV, 9)

Par suite, tous ces attributs sans exception seraient l'individu, puisqu'ils sont synonymes, et que la même chose ne peut jamais tout ensemble être et n'être pas, si ce n'est par simple homonymie, comme si l'être appelé par nous du nom d'Homme recevait des autres l'appellation de Non-homme. Mais la question n'est pas de savoir si le mot peut à la fois être et n'être pas Homme, mais si la chose, si l'être réel, le peut. Si le mot Homme et le mot Non-homme ne signifient pas des choses différentes, il est clair que n'être pas Homme a aussi le même sens qu'être Homme, et que réciproquement être homme se confond avec n'être pas homme. Ce ne serait alors qu'un seul et même être. (IV, 10)

C'est donc une nécessité, si toutefois cette définition est la véritable, qu'être homme, c'est être Animal-bipède ; car le mot d'Homme n'avait pas un autre sens ; et si c'est là une conclusion nécessaire, il ne se peut plus dès lors qu'il ne soit pas un animal bipède ; car la nécessité d'être homme implique l'impossibilité de ne l'être pas. Donc, il ne se peut point que le même être soit et ne soit pas homme, en un même temps. (IV, 12)

Quand on vous demande s'il est vrai que telle chose spéciale soit ou ne soit pas Homme, il faut ne répondre que par un terme qui indique une seule chose, et ne point ajouter que l'objet est blanc ou qu'il est grand ; car, les attributs accidentels étant innombrables, il serait bien impossible de les parcourir tous.

Or, il faut, ou s'occuper de tous sans exception, ou ne s'occuper d'aucun. (IV, 14)

Soutenir de tels principes, c'est complètement détruire la substance ; c'est détruire ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Dans ce système, tout se réduit nécessairement à de purs accidents ; la réalité de l'homme et celle de l'animal cessent d'être et disparaissent également. Car, si l'homme est quelque chose de réel, il n'est pas possible que ce quelque chose soit le Non-homme, ou qu'il ne soit pas l'homme ; et ce sont là cependant les seules négations possibles de l'homme. L'être que cette notion désignait était un et individuel ; et c'était bien là exprimer l'essence d'un certain être. (IV, 16)

On peut donc assurer, à ce qu'il semble, que tout le monde croit à quelque chose d'absolu, si ce n'est sur toutes matières sans exception, du moins en ce qui fait la distinction du meilleur et du pire. Que si l'on ne sait pas précisément les choses de science certaine, et si l'on n'en a qu'une opinion vague, c'est une raison de plus pour apporter à la recherche de la vérité infiniment davantage de soin, de même que le malade s'occupe, avec bien plus de sollicitude, de la santé que celui qui se porte bien. En effet, comparativement à l'homme qui sait les choses, celui qui ne s'en forme qu'une vague opinion n'est pas dans une santé parfaite par rapport à la vérité. (IV, 34)

Tout en étudiant sincèrement la vérité, ils ne voyaient d'êtres réels que dans les choses sensibles exclusivement. Or, dans les choses que nos sens nous révèlent, c'est en grande partie l'indétermination qui domine, et cette nature spéciale de l'Être. (V, 12)

C'est en voyant que cette nature tout entière, que nous avons sous les yeux, est incessamment livrée au mouvement, et qu'il est impossible de savoir la vérité sur ce qui change sans cesse, que les philosophes ont été poussés à croire que l'homme ne peut jamais conquérir la vérité, au milieu de ce bouleversement perpétuel et général. (V, 13)

Il y a bien quelque raison de refuser de croire à l'existence d'un objet qui change, au moment même où il subit le changement ; quoique cependant ce point même soit discutable, puisque le permutant retient quelque chose du permuté, et que déjà aussi il existe nécessairement quelque chose de ce qui se produit et devient. Généralement parlant, si un être périt, c'est qu'antérieurement il aura été quelque chose : et s'il devient, il faut bien de toute nécessité qu'il y ait un être d'où il vienne et qui l'engendre, sans que d'ailleurs cette génération puisse remonter à l'infini. (V, 15)

Pour s'assurer de cette vérité que tout ce qui nous apparaît n'est pas vrai à ce seul titre, on peut se convaincre d'abord que la sensation ne nous trompe jamais sur son objet propre ; mais la conception que nous tirons de la sensation ne doit pas être confondue avec elle. (V, 19)

Le témoignage d'un sens sur un objet qui lui est étranger ne vaut pas son témoignage sur un objet qui lui est propre. Le témoignage d'un sens voisin ne vaut pas celui du sens lui-même. C'est la vue, ce n'est pas le goût qui juge de la couleur ; c'est le goût qui juge de la saveur, et ce n'est pas la vue. Il n'est pas un sens qui, dans le même moment et relativement à la même chose, vienne nous dire tout à la fois que cette chose est et n'est pas de telle ou telle façon. (V, 22)

Même dans un moment différent, le sens ne se trompe point sur la qualité actuelle, bien qu'il puisse se tromper sur l'objet qui présente cette qualité. Par exemple, le même vin, soit qu'il change directement lui-même, ou bien que ce soit le corps qui change, semble tantôt être agréable au goût et tantôt ne l'être pas. Mais, pour cela, la saveur agréable, telle qu'elle est quand elle est, ne change jamais. La sensation est toujours véridique à cet égard ; et toute saveur qui devra être agréable, comme celle du vin, est nécessairement soumise à la même condition. (V, 23)

En un mot, s'il n'y avait au monde que le sensible, il n'y aurait plus rien dès qu'il n'y aurait plus d'êtres animés, puisqu'il n'y aurait pas non plus de sensation. Il peut être vrai que, dans ce cas, il n'y aurait plus ni objets sentis, ni sensation ; puisque, pour tout cela, il faut toujours l'intervention d'un être sentant qui éprouve cette modification. Mais il serait impossible que les objets qui causent la sensation n'existassent pas, sans même qu'aucune sensation eût lieu. La sensibilité ne relève pas seulement d'elle-même ; mais il y a en dehors de la sensation quelque chose de différent d'elle, et qui lui est nécessairement antérieur. (V, 25)

Du moment qu'une chose est une, elle se rapporte à un être qui est un aussi, c'est-à-dire à un être déterminé ; et une même chose a beau être, tout ensemble, double de celle-ci et égale à celle-là, ce n'est pas du moins relativement au double qu'elle est égale. Si l'on admet que, relativement à l'être qui pense, l'homme qu'on pense et la pensée qu'on en a sont une seule et même chose, du moins l'homme pensé n'est pas l'être qui pense, puisque c'est la chose que l'on pense. Mais, si chaque chose n'existe que dans son rapport avec l'être pensant, alors l'être pensant sera quelque chose dont les espèces seront en nombre infini. (VI, 7)

Livre VII

Ce mot d'Être peut recevoir plusieurs acceptions. […] Être peut signifier, d'une part, la substance de la chose et son existence individuelle ; d'autre part, il signifie qu'elle a telle qualité, telle quantité, ou tel autre des différents attributs de cette sorte. (I, 1)

Du moment que l'Être peut s'énoncer sous tant de formes, il est clair que l'Être premier entre tous est celui qui exprime ce qu'est la chose, c'est-à-dire son existence substantielle. Ainsi, quand nous voulons désigner la qualité d'une chose, nous disons qu'elle est bonne ou mauvaise ; et alors nous ne disons pas plus que sa longueur est de trois coudées que nous ne disons qu'elle est un homme. Tout au contraire, si nous voulons exprimer ce qu'est la chose elle-même, nous ne disons plus qu'elle est blanche, ou chaude, ou de trois coudées ; nous disons simplement que c'est un homme, ou un Dieu. (I, 2)

Toutes les autres espèces de choses ne sont appelées des êtres que parce que les unes sont des quantités de l'Être ainsi conçu ; les autres, des qualités ; celles-ci, des affections ; celles-là, telle autre modification analogue. (I, 3)

Aussi, l'on peut se demander si chacune de ces façons d'être, qu'on désigne par ces mots Marcher, Se bien porter, S'asseoir, sont bien de l'Être ou n'en sont pas ; et la même question se représente pour toutes les autres classes qu'on vient d'énumérer. Aucun de ces êtres secondaires n'existe naturellement en soi, et ne peut être séparé de la substance individuelle ; et ceci doit paraître d'autant plus rationnel que l'Être réel, c'est ce qui marche, c'est ce qui se porte bien, c'est ce qui est assis. Et ce qui fait surtout que ce sont là des êtres, c'est qu'il y a sous tout cela un être déterminé, qui leur sert de sujet. (I, 4)

Ce sujet, c'est précisément la substance et l'individu, qui se montre clairement dans la catégorie qui y est attribuée. Sans cette première condition, on ne pourrait pas dire que l'être est bon, ou qu'il est assis. (I, 5)

Ainsi donc, il est bien clair que c'est uniquement grâce à cette catégorie de la substance, que chacun des autres attributs peut exister. Et par conséquent, l'Être premier, qui n'est pas de telle ou telle manière particulière, mais qui est simplement l'Être, c'est la substance individuelle. Le mot de Premier peut, il est vrai, être pris lui-même en plusieurs sens ; mais la substance n'en est pas moins le premier sens de l'Être, qu'on le considère d'ailleurs sous quelque rapport que ce soit, la définition, la connaissance, le temps, et la nature. Pas un seul des autres attributs de l'Être ne peut exister séparément ; il n'y a que la substance toute seule qui le puisse. (I, 6)

Ainsi, vous êtes éclairé et instruit ; mais ce n'est pas précisément être Vous ; car ce n'est pas en vous-même que vous êtes instruit. Ce que vous êtes essentiellement, c'est en vous seul que vous l'êtes. (IV, 3)

Mais ceci n'est pas applicable à tous les cas. Être en soi, selon cette acception, ce n'est pas être à la manière que la surface est blanche, puisque l'Être de la surface n'est pas du tout l'Être du blanc. L'essence n'est pas non plus le composé des deux termes réunis : la surface blanche. Et pourquoi ? C'est que la surface, qui est à définir, est comprise dans sa définition. (IV, 4)

Tout ce que produit la nature, ou tout ce que l'art produit, a une matière, parce qu'en effet chacun des produits de l'art et de la nature peut être ou n'être pas ; et c'est là précisément ce qu'est la matière dans chacun d'eux. D'une manière générale,

on appelle également du nom de Nature, et l'origine d'où l'être vient à sortir, et la forme qu'il revêt ; car tout être qui se produit a une certaine nature, comme la plante ou l'animal ; et la cause par laquelle cet être est produit, c'est sa nature, qui, sous le rapport de l'espèce et de la forme, est identique à l'être qu'elle produit ; seulement cette cause est alors dans un autre être. C'est ainsi que l'homme engendre et produit l'homme. (VII, 3)

Tels sont donc tous les phénomènes qui viennent de la nature. Quant aux autres, ce ne sont, à vrai dire, que des phénomènes produits par l'homme ; et tous les produits de ce genre viennent de l'art, ou d'une certaine faculté que l'homme possède, ou de son intelligence. Enfin, il y a des choses qui sont spontanées et qui viennent du hasard, à peu près comme certains phénomènes de la nature ; car, dans le domaine de la nature, les mêmes êtres naissent d'un germe, ou naissent sans germe. (VII, 4)

La forme de l'homme se présente toujours à nous accompagnée de chairs, d'os et de parties analogues. Sont-ce là aussi des parties de la forme et de la définition de l'homme ? Ou ne faut-il pas dire qu'elles n'en sont pas des parties, mais seulement la matière, et que, comme ces parties ne s'appliquent pas à un autre être que l'homme, nous sommes impuissants à les en séparer ? (XI, 3)

La main, absolument parlant, n'est pas une partie de l'homme ; elle est uniquement la main en tant qu'elle est animée, et qu'elle peut remplir la fonction qui lui est propre ; si elle n'est pas animée et vivante, ce n'est plus une partie de l'homme. (XI, 7)

L'âme est la substance première, et le corps est la matière. L'homme, ou l'être composé des deux, c'est-à-dire de l'âme et du corps, est universel. Socrate ou Coriscus, si l'âme est ce qu'on vient de dire, se présente sous un double aspect : on peut le

considérer, ou comme une âme, ou comme le composé de l'âme et du corps. Si on veut le considérer d'une manière absolue et en soi, il y a, d'un côté telle âme, et, d'un autre côté, tel corps, dans la relation de l'universel au particulier. (XI, 8)

Mais ce qu'on peut justement se demander, c'est pourquoi l'homme est telle espèce d'être. Évidemment, si l'on ne peut pas rechercher pourquoi cet homme est homme, on peut rechercher pourquoi telle chose est à telle autre chose. Quant au fait même que la chose est à telle chose, il doit être évident ; et sans cette condition, il n'y a pas de recherche possible. (XVII, 4)

Il est évident que ce qu'on cherche alors, c'est la cause ; en d'autres termes, c'est l'essence, pour parler comme le veut la raison. Dans certains cas, la cause qu'on cherche, c'est la fin, ou le but, en vue duquel la chose est faite, comme on peut se le demander pour une maison, pour un lit ; dans d'autres cas, la cause est le principe initial du mouvement ; car ce principe peut être aussi une cause. (XVII, 5)

Ce dernier genre de cause est celui qu'on cherche, surtout quand il s'agit de la production et de la destruction des choses, tandis que l'autre s'applique aussi à leur existence. La recherche est surtout obscure, quand ce ne sont pas des termes dont l'un est l'attribut de l'autre ; par exemple, si l'on se demande : « Qu'est-ce que l'homme ? », parce qu'alors l'énonciation est absolue, et qu'on n'ajoute pas que l'homme est telle ou telle chose. (XVII, 6)

Livre XII

Y a-t-il, sous tout cela, quelque chose de permanent, c'est ce qu'il faut voir ; car c'est une chose très possible dans certains cas ; et, par exemple, on peut croire que l'âme est quelque chose de

ce genre, si ce n'est l'âme tout entière, du moins cette partie de l'âme qui est l'entendement ; car peut-être l'âme tout entière ne peut-elle avoir cette propriété. (III, 7)

Il est donc bien clair que, pour ces choses-là, l'existence des Idées n'a rien de nécessaire, puisque l'homme produit l'homme, et que l'individu produit l'individu. (III, 8)

Comme, parmi les choses, les unes peuvent avoir une existence séparée, et que les autres ne le peuvent pas, ce sont les premières qui sont les substances ; et ce qui fait que les substances sont les causes de tout le reste, c'est que, sans les substances, les modes des choses et leurs mouvements ne sauraient exister. Il se peut ensuite que les substances soient l'âme avec le corps, ou l'intelligence et le désir, ou le corps tout seul. (V, 1)

L'acte et la puissance diffèrent encore d'une autre manière, dans les choses dont la matière n'est pas la même, et quand leur forme, au lieu d'être la même, est différente aussi. Par exemple, la cause qui produit l'homme, ce sont les éléments, c'est-à-dire le feu et la terre, en tant qu'ils sont la matière ; c'est, en outre, sa forme propre ; et aussi, tel autre être extérieur, notamment le père qui l'a engendré. Mais, outre ces causes, on peut dire encore que la cause de l'homme, c'est le soleil et le cercle oblique que le soleil décrit. Ce ne sont là, ni la matière, ni la forme de l'homme, ni la privation, ni rien qui lui soit homogène ; mais ce sont ses principes moteurs. (V, 3)

Le nécessaire peut s'entendre avec diverses nuances : nécessité de violence qui contraint notre penchant ; nécessité de ce qui est indispensable à la réalisation du bien ; enfin, nécessité de ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est, et est absolu. C'est à ce principe, sachons-le, qu'est suspendu le monde, et qu'est suspendue la nature. Cette vie, dans toute la perfection qu'elle

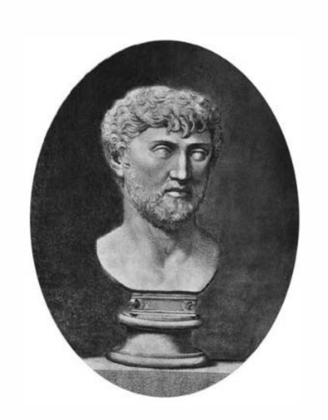
comporte, ne dure qu'un instant pour nous. Mais lui, il en jouit éternellement, ce qui pour nous est impossible ; sa félicité suprême, c'est l'acte de cette vie supérieure.

Et voilà comment aussi pour l'homme, veiller, sentir, penser, c'est le comble du bonheur, avec les espérances et les souvenirs qui se rattachent à tous ces actes. (VII, 5)

L'intelligence en soi s'adresse à ce qui est en soi le meilleur ; et l'intelligence la plus parfaite s'adresse à ce qu'il y a de plus parfait. Or, l'intelligence arrive à se penser elle-même, en se saisissant intimement de l'intelligible ; elle devient intelligible, en se touchant elle-même, et en se pensant, de telle sorte que l'intelligence et l'intelligible se confondent. En effet, ce qui peut être à la fois l'intelligible et la substance, c'est l'intelligence ; et elle est en acte, quand elle les possède en elle-même. Par conséquent, ce que l'intelligence semble avoir de divin appartient plus particulièrement encore à ce principe ; et la contemplation est ce qu'il y a, dans l'intelligence, de plus délicieux et de plus relevé. (VII, 6)

L'intelligence de l'homme ? Elle aussi s'applique à des composés ; et cependant, elle peut être durant quelques instants dans cette heureuse disposition ; le bien n'est pas toujours pour elle dans telle ou telle partie de l'objet ; mais le mieux qu'elle poursuit, et qui est tout autre, se réalise dans un certain ensemble. (IX, 6)

3
La rome impériale



Lucrèce *(v. 98-v. 55 av. J.-C.)*

Titus Lucretius Carus, plus connu sous le nom de Lucrèce, est un autre de ces philosophes dont la vie nous est quasiment inconnue, comme s'il ne devait subsister de lui que les quelques écrits qui ont marqué les esprits de ses contemporains, mais aussi ceux des grands penseurs depuis plus de vingt siècles.

Seuls Cicéron de son vivant, Horace et Virgile plus tardivement feront discrètement référence à sa personne, sans toutefois en cerner véritablement les contours. Il n'en demeure pas moins que Lucrèce sera considéré par beaucoup comme un génie, et son poème en six chants – « De rerum natura » (« De la

nature »), un appel vibrant à l'avènement de la lumière – comme une œuvre magistrale donnant ses lettres de noblesse à la pensée latine.

À la fois savant, philosophe et poète, Lucrèce brille par son esprit d'un éclat particulier dans la société romaine de son temps, gangrenée par des institutions chancelantes et une instabilité politique récurrente qui augurent de la fin prochaine de la République. Dépassant de loin les propos d'Épicure, il attaque sans détour le culte rendu aux dieux – et finalement la religion dans son ensemble –, considérant qu'ils sont inutiles dans l'univers matérialiste décrit par Démocrite. Il y voit en effet une antinomie imposée à la conscience humaine : « Être néant à l'égard de tout, et tout à l'égard du néant. »

L'homme serait donc issu du néant et condamné à y retourner, corps et âme, en un cycle de morts et de renaissances alternées, jusqu'au terme d'une disparition totale, faisant de toute existence humaine une course perpétuelle à la vie, au prix d'une illusion permanente, avec, au bout du compte, l'échec final du néant. D'où cette affirmation métaphysique, chez Lucrèce, de l'impossibilité pour l'homme de « sortir de soi et de s'unir aux autres hommes ».

De la nature

Livre Troisième

Ma doctrine enseigne les principes de l'univers : j'ai dit leur nature, la variété de leurs formes, le mouvement éternel dont ils s'envolent spontanément dans l'espace et comment ils sont capables de créer toutes choses. Mon objet est maintenant, je crois, la nature de l'esprit, et c'est l'âme, le principe vital, qu'il me faut éclairer dans mes vers. Je dois chasser et renverser cette peur de l'Achéron qui, pénétrant l'homme jusqu'au cœur,

trouble sa vie, la teint tout entière de la couleur de la mort et ne laisse subsister aucun plaisir limpide et pur.

Car, pareils aux enfants qui tremblent et s'effraient de tout dans les ténèbres aveugles, c'est en pleine lumière que nous-mêmes, parfois, nous craignons des périls aussi peu redoutables que ceux dont s'épouvantent les enfants dans les ténèbres et qu'ils imaginent tout près d'eux. Ces terreurs, ces ténèbres de l'esprit, il faut donc pour les dissiper, non les rayons du soleil ni les traits lumineux du jour, mais l'étude rationnelle de la nature.

L'esprit ou, comme nous l'appelons souvent, la pensée, conseil et gouvernement de notre vie, est une partie de l'homme non moins réellement que la main, le pied et les yeux sont des parties de tout l'être vivant. En vain, une foule de philosophes assurent que le sentiment et la pensée n'ont pas dans l'homme un siège particulier; mais, disent-ils, c'est une disposition vitale du corps, appelée harmonie par les Grecs, quelque chose qui nous fait vivre et sentir : nulle résidence assignée à l'esprit ; c'est ainsi qu'on parle souvent de la santé du corps, bien que la santé ne constitue pas un organe du corps bien portant. Le sentiment et l'esprit n'auraient pas davantage un siège particulier, et voilà ce qui me paraît se perdre fort loin de la vérité.

Il arrive souvent qu'une partie visible de notre corps soit malade, tandis que la joie règne dans une autre partie cachée; et d'ailleurs le contraire se produit à son tour chez un homme souffrant dans son esprit quand se réjouit tout son corps, de même qu'on peut souffrir du pied sans éprouver cependant aucune douleur à la tête.

Est-ce que dans le doux sommeil auquel nos membres s'abandonnent, lorsque allongé, privé de sentiment, notre corps repose appesanti, quelque chose en même temps ne s'agite pas en nous de mille manières ? Et c'est le centre de tous les mouvements de joie comme des vaines inquiétudes du cœur.

L'âme aussi, tu vas le savoir, demeure dans nos membres et ce n'est pas l'harmonie qui donne au corps la faculté de sentir. Tout d'abord, il arrive qu'après la perte d'une grande partie du corps la vie cependant se maintienne dans nos membres ; et en revanche, quelques atomes de chaleur abandonnant le corps, quelques parcelles d'air sorties par la bouche suffisent pour que la vie déserte aussitôt nos veines et fuie nos os ; à cela se reconnaît que tous les éléments du corps n'y ont pas un rôle égal et n'assurent pas également notre conservation ; mais ce sont plutôt les principes du vent et ceux de la chaleur qui veillent à maintenir la vie dans nos membres. Donc, il existe une chaleur vitale, un souffle vital dans le corps même : au moment de la mort, ils se retirent de nous.

L'esprit et l'âme se tiennent étroitement unis et ne forment ensemble qu'une même substance ; toutefois ce qui est la tête et comme le dominateur de tout le corps, c'est ce conseil que nous appelons esprit et pensée ; lui, il se tient au centre de la poitrine. C'est là, en effet, que bondissent l'effroi et la peur, c'est là que la joie palpite doucement, c'est donc là le siège de l'esprit et de la pensée.

L'autre partie, l'âme, répandue par tout le corps, obéit à la volonté de l'esprit et se meut sous son impulsion. L'esprit a le privilège de penser par lui-même et pour lui, et aussi de se réjouir en soi, dans le moment où l'âme et le corps n'éprouvent aucune impression. Et, de même que la tête ou l'œil peuvent éprouver une douleur particulière sans que le corps entier s'en trouve affecté, de même l'esprit peut être seul à souffrir ou à s'animer de joie pendant que le reste de l'âme disséminé à travers nos membres ne ressent plus aucune émotion. Mais une crainte particulièrement violente vient-elle à s'abattre sur l'esprit, nous voyons l'âme entière y prendre part dans nos membres : la sueur alors et la pâleur se répandent sur tout le corps, la langue bégaie,

la voix s'éteint, la vue se trouble, les oreilles tintent, les membres défaillent, au point qu'à cette terreur de l'esprit nous voyons souvent des hommes succomber. En faut-il plus pour montrer que l'âme est unie intimement à l'esprit ? Une fois que l'esprit l'a violemment heurtée, elle frappe à son tour le corps et l'ébranle.

Les mêmes raisons avertissent que l'esprit et l'âme sont de nature corporelle : car s'ils portent nos membres en avant, arrachent notre corps au sommeil, nous font changer de visage, dirigent et gouvernent tout le corps humain, comme rien de tout cela ne peut se produire sans contact, ni le contact s'effectuer sans corps, ne devons-nous pas reconnaître la nature corporelle de l'esprit et de l'âme ?

Au reste, l'esprit souffre avec le corps et en partage les sensations, tu le sais. La pointe d'un trait pénètre-t-elle en nous sans détruire tout à fait la vie, mais en déchirant les os et les nerfs ? Une défaillance se produit, nous nous affaissons doucement à terre ; là un trouble s'empare de l'esprit ; nous avons par instants une vague velléité de nous relever. Donc, que de substance corporelle soit formé notre esprit, il le faut, puisque les atteintes corporelles d'un trait le font souffrir.

Mais cet esprit, quels en sont les éléments ? Comment est-il constitué ? C'est ce que je vais maintenant t'exposer. Je dis tout d'abord qu'il est d'une extrême subtilité et composé de corps très déliés. Si tu veux t'en convaincre, réfléchis à ceci : que rien évidemment ne s'accomplit aussi rapidement qu'un dessein de l'esprit et un début d'action. L'esprit est donc plus prompt à se mouvoir qu'aucun des corps placés sous nos yeux et accessibles à nos sens. Or, une si grande mobilité nécessite des atomes à la fois très ronds et très menus, qui puissent rendre les corps sensibles à l'impulsion du moindre choc. Car l'eau ne s'agite et s'écoule sous le plus léger choc que parce que ses atomes sont petits et roulent facilement. Le miel au contraire est de nature plus épaisse, c'est une liqueur plus paresseuse, d'écoulement plus

lent, du fait que la cohésion est plus grande dans la masse d'une matière formée d'atomes moins lisses, moins déliés et moins ronds. La graine du pavot, un souffle léger qui passe suffit pour la dissiper et la répandre en quantité : au lieu que sur un tas de pierres ou sur un faisceau d'épis, il ne peut rien. C'est donc que les corps les plus petits et les plus lisses sont ceux aussi qui sont doués de la plus grande mobilité. Au contraire, les plus lourds, les plus rugueux, demeurent les plus stables.

Ainsi donc, puisque l'esprit se révèle d'une singulière mobilité, il faut qu'il se compose d'atomes tout petits, lisses et ronds : vérité dont tu trouveras en bien des cas, mon cher Memmius, la possession utile et opportune.

Autre preuve encore, qui fait voir de quel tissu léger est cette substance : le peu d'espace qu'elle occuperait si l'on pouvait la condenser ; quand le sommeil de la mort s'est emparé de l'homme et lui a apporté le repos, quand l'esprit et l'âme se sont retirés de lui, aucune perte ne se constate dans tout son corps, ni dans sa forme extérieure ni dans son poids : la mort laisse tout en place, sauf la sensibilité et la chaleur vitale. Cela prouve que des éléments minuscules composent l'âme entière, partout répandue en nous, étroitement liée à nos veines, à notre chair, à nos nerfs ; sinon l'on ne verrait point, après que l'âme a fait sa retraite complète, le corps garder les contours de ses membres et ne pas perdre un grain de son poids. […] C'est pourquoi, je le répète, l'esprit et l'âme ne peuvent être composés que d'atomes aussi petits que possible, puisque leur fuite n'enlève rien au poids du corps humain.

Ne croyons pas cependant que leur substance soit simple. Un léger souffle en effet, mêlé de chaleur, s'exhale des mourants ; or, la chaleur entraîne l'air avec elle ; pas de chaleur sans de l'air qui l'accompagne. La chaleur n'étant pas de nature rigoureusement cohérente, comment ne se glisseraient pas en elle de nombreux

atomes d'air ? Voilà déjà trois éléments découverts dans la substance de l'esprit.

Et pourtant, ce n'est pas assez pour créer le sentiment : la raison n'admet pas qu'aucun d'eux soit capable de produire des mouvements de sensibilité qui provoquent à leur tour des mouvements de pensée. Une quatrième substance doit leur être adjointe, qui n'a pas encore reçu de nom : rien de plus mobile qu'elle et rien de plus ténu ; rien qui soit composé de corpuscules plus petits et plus lisses ; les mouvements sensitifs, c'est elle la première qui les répartit dans les membres. La première, en effet, elle s'émeut, grâce à la petitesse de ses éléments ; aussitôt le mouvement se communique à la chaleur, puis au pouvoir invisible du souffle, ensuite à l'air ; alors tout l'organisme est en action, le sang fait battre nos veines, la sensation pénètre alors dans les chairs, jusqu'à ce que les os et la moelle éprouvent l'impression du plaisir ou de la douleur.

Ce n'est pas impunément que la douleur pénètre jusque-là et que la souffrance aiguë se glisse aussi profond ; une perturbation générale se déclenche, au point qu'enfin la place manque à la vie et que les éléments de l'âme s'échappent par toutes les issues du corps. Mais, le plus souvent, c'est à la surface que s'arrêtent les mouvements douloureux et, dans ce cas, la vie nous est conservée.

Il s'agit maintenant de savoir comment les quatre éléments se mélangent et constituent une vivante unité. Je voudrais te l'expliquer, mais la pauvreté de notre langue est une gêne. J'en toucherai pourtant un mot et, comme je pourrai, j'effleurerai le sujet. Les atomes dans leurs mouvements s'entrecroisent à ce point qu'il est impossible d'en isoler un seul ni de localiser chacune de leurs facultés, lesquelles sont au contraire comme des propriétés multiples d'un seul corps. C'est ce qu'on peut voir chez tout être animé : sa chair a odeur, couleur, saveur, et cependant de toutes ces qualités réunies se forme un seul corps

complet. C'est ainsi que la chaleur, l'air et le pouvoir invisible du souffle composent par leur mélange une seule substance, et aussi cette force mobile, initiatrice du mouvement distribué par lequel s'engendrent dans nos organes les mouvements sensitifs. Cette quatrième substance se trouve dissimulée, cachée, enfouie en nous ; rien n'est enfoncé plus intimement dans notre corps ; elle constitue vraiment l'âme de notre âme. De même qu'à travers nos membres et dans tout notre corps se mêlent et se dissimulent les forces de l'esprit et de l'âme, grâce à la petitesse et à la rareté de leurs particules, de même cette force sans nom, composée d'éléments infimes, se cache aussi ; elle est, pour ainsi dire, l'âme de toute l'âme et règne sur le corps entier. Il faut pareillement que souffle, air et chaleur existent entremêlés dans nos membres, mais que l'un de ces éléments prédomine aux dépens des autres, pour que de l'ensemble se dégage une certaine unité : car il ne faut pas que la chaleur et le souffle agissant d'un côté, la puissance de l'air agissant d'un autre, détruisent la sensibilité et rompent le faisceau de la vie.

Il y a dans l'esprit une chaleur qu'il rassemble quand, enflammé de colère, il fait briller les yeux d'un éclat plus ardent. L'esprit possède aussi ce souffle froid, compagnon de la crainte, qui met le frisson dans les membres et les fait trembler. Il possède encore la paix de l'air qui fait les cœurs tranquilles et les visages sereins. Mais c'est la chaleur qui domine chez les êtres dont les cœurs sont violents, dont l'esprit s'abandonne facilement aux échauffements de la colère.

Ainsi en est-il de la race humaine. L'éducation peut former certains hommes et les polir uniformément ; le caractère de chacun n'en garde pas moins son empreinte première. Nos défauts, croyons-le, ne peuvent être si bien extirpés que l'un ne reste toujours sur la pente qui fait glisser à la colère, que l'autre ne se tourmente trop vite de crainte, qu'un troisième

n'ait trop de facilité à s'accommoder des choses. En bien d'autres points, des différences distinguent fatalement les divers tempéraments, avec les mœurs qu'ils engendrent ; je ne puis en exposer maintenant les raisons secrètes, ni trouver des noms pour tant d'éléments et de figures, principes de cette diversité. Il est une évidence que je puis cependant proclamer, c'est que les traces du naturel premier, que la raison est incapable d'effacer, s'atténuent cependant au point que rien ne peut nous empêcher de mener une vie digne des dieux.

L'âme ainsi faite est enveloppée dans le corps tout entier, elle en est la gardienne, elle en assure le salut, car tous deux tiennent à des racines qui les unissent et l'on ne peut les séparer sans les détruire. Aux grains d'encens arracherait-on leur parfum sans que la substance n'en périsse ? La substance de l'esprit et de l'âme ne saurait être soustraite au corps sans que l'ensemble se dissolve. Leurs principes se trouvent dès l'origine si enchevêtrés entre eux qu'ils leur font un destin commun. Il ne semble pas que chacun puisse se passer du secours de l'autre, corps et âme n'ont pas le pouvoir de sentir isolément ; c'est leur réunion et la communauté de leurs mouvements qui allument en nous et entretiennent en tous nos organes la flamme de sensibilité.

Le corps ne peut par sa vertu propre naître ni grandir, ni durer au-delà de la mort. [...] Dès le commencement de leur âge, exercés à former ensemble les mouvements de la vie, corps et âme vivent si étroitement unis que, dans le corps même et le ventre de la mère, les deux substances ne se peuvent séparer sans périr. Tu le vois donc, deux existences aussi intimement liées pour leur conservation le sont aussi dans leur nature.

Refuser au corps la faculté de sentir et croire que l'âme répandue dans tout le corps entre seule dans ce mouvement que nous appelons sensibilité, c'est vouloir lutter contre l'évidence de la vérité. Qui expliquera la sensibilité du corps, sinon les faits eux-mêmes qui nous en donnent de claires raisons ? Mais,

privé de l'âme, dira-t-on, le corps n'a plus aucun sentiment : sans doute ; il a perdu au cours de la vie maintes choses qui ne lui appartenaient pas en propre, il en perd bien d'autres lorsqu'il est chassé d'entre les vivants.

Et prétendre que les yeux n'ont le pouvoir de rien voir, mais qu'ils sont comme une porte par laquelle l'esprit regarde, il est difficile de le soutenir, et le sens même de la vue fait penser le contraire ; il nous contraint en effet de rapporter la vue à l'organe même, surtout si nous réfléchissons que souvent nous ne pouvons voir une lumière trop vive et que son éclat blesse nos yeux. Rien de pareil avec une porte, n'est-ce pas ? Jamais celle par laquelle nous regardons n'éprouve la moindre douleur à être ouverte. Au reste, si nos yeux étaient des portes pour notre âme, qu'on les enlève, et l'esprit, débarrassé de ces montants, n'en devrait voir que mieux.

Les éléments de l'âme sont beaucoup plus petits que ceux de notre corps, ils sont aussi moins nombreux, dispersés à travers tous les membres. Tout ce qu'on peut donc avancer, c'est cette proposition : aussi petits que sont les corpuscules dont le choc peut exciter en nous les mouvements de la sensibilité, aussi grands sont les intervalles qui séparent les corps premiers de l'âme. Nous ne sentons point en effet la poussière qui s'attache à notre corps, ni le fard appliqué sur notre peau, ni le brouillard de la nuit, ni la toile d'araignée quand son fin réseau nous prend dans notre marche, ni encore la dépouille flétrie que l'insecte laisse tomber sur notre tête, ni les plumes des oiseaux, ni les flocons aériens du chardon dont l'extrême légèreté suspend la chute, ni les bestioles qui courent sur notre peau, ni enfin l'empreinte distincte des pattes que promènent sur nous moucherons et autres petites bêtes. Il faut exciter en nous bien des éléments corporels avant qu'atteints par l'agitation, les éléments de l'âme mêlés au corps dans tous nos membres soient capables, malgré

leurs intervalles, de se rencontrer et heurter, pour tour à tour s'unir et se repousser.

Et c'est l'esprit surtout qui tient fermées les portes de la vie ; il est, plus que l'âme, notre maître. Sans l'esprit, en effet, et sans la pensée, aucune parcelle de l'âme ne peut s'arrêter un moment dans nos membres ; elle les suit, compagne fidèle, dans leur fuite, et se dissipe avec eux dans les airs, en abandonnant le corps à la glace de la mort. L'homme au contraire demeure en vie, à qui l'esprit reste, quand bien même son corps mutilé perdrait ses membres ; l'âme a beau lui être enlevée de ses membres, il vit encore, il respire les souffles éthérés qui entretiennent la vie. Privé sinon de l'âme tout entière, au moins d'une bonne part, il s'attarde pourtant dans la vie, il ne parvient pas à s'en détacher. Imaginons un œil déchiré tout autour, mais la pupille intacte : la faculté de voir garde toute sa vigueur, du moment que le globe de l'œil n'a pas été endommagé et que la pupille ne se trouve pas isolée par la blessure ; car alors la perte serait totale.

Au contraire, que la minuscule partie centrale de l'œil soit mise à mal, le reste du globe gardât-il son intégrité et son éclat, aussitôt la lumière s'éteint et fait place aux ténèbres. Telles sont les lois par lesquelles âme et esprit sont tenus pour toujours enchaînés.

Et maintenant, il faut que tu saches que chez les êtres vivants, esprits et âmes fragiles connaissent la naissance et la mort ; ces vérités, conquêtes d'un doux labeur, je continue à les exposer en un poème que je voudrais digne de toi. Mais toi, comprends désormais l'une et l'autre substance sous un même nom ; si, parlant de l'âme, j'enseigne qu'elle est mortelle, sache que je l'entends aussi de l'esprit, puisque tous deux se tiennent dans une indissoluble unité.

Souvenons-nous que l'âme, substance subtile, est composée de corps menus, faite d'éléments beaucoup plus petits que l'eau limpide, le brouillard ou la fumée. Car elle l'emporte sur ces

corps en mobilité et de bien plus légers chocs la mettent en mouvement, des simulacres de fumée ou de brouillard suffisent à l'émouvoir. Ainsi, les rêves du sommeil nous font voir la vapeur des autels monter dans les airs et répandre de la fumée : ce ne sont là, sans nul doute, que les simulacres de ces objets. Or, si d'un vase brisé tu vois l'eau s'échapper de toutes parts, si le brouillard et la fumée se dissipent dans les airs, il faut croire que l'âme aussi se répand dans l'espace et qu'elle disparaît plus vite, qu'elle est plus prompte à se résoudre en ses éléments une fois arrachée au corps et enfuie. Le corps est pour ainsi dire le vase de l'âme ; s'il ne peut plus la contenir quand un choc le bouleverse, ou quand le retrait du sang hors des veines le rend poreux, comment croire que l'air la puisse contenir un moment, lui dont la matière a moins de consistance que notre corps ?

Au reste, nous le sentons, l'âme naît avec le corps, avec lui elle grandit, elle partage sa vieillesse. Les enfants ont un corps tendre et frêle, la démarche incertaine, une pensée qui participe de cette faiblesse. Puis, avec les forces accrues par l'âge, l'intelligence s'étend, l'esprit acquiert de la puissance. Ensuite, les durs assauts du temps ébranlent les forces du corps, les facultés s'émoussent et les membres s'affaissent ; alors l'esprit se met à boiter, la langue s'égare, la pensée chancelle, tout défaille, tout manque à la fois. Il faut donc que l'âme, en sa substance même, se dissipe comme une fumée dans les hautes régions de l'air, puisque nous la voyons naître avec le corps, avec lui grandir et, comme je l'ai montré, succomber avec lui à la fatigue des ans.

À cela s'ajoute que si le corps contracte de terribles maladies, des douleurs cruelles, l'âme a aussi à redouter les soucis cuisants du chagrin, de la crainte : comment n'aurait-elle pas sa part de la mort ?

Souvent même, dans les maladies du corps, l'esprit s'égare hors de ses voies, il déraisonne, il délire. Parfois, une lourde léthargie plonge le malade dans un profond sommeil sans fin,

où, ses yeux fermés, sa tête tombante, il n'entend plus les voix, ne reconnaît plus les visages de ceux qui autour de lui s'efforcent de le rappeler à la vie, leurs joues et tout leur visage baignés de larmes. Reconnaissons donc une fatalité de dissolution pour l'âme si aisément gagnée par la contagion du mal : car la douleur et la maladie sont toutes deux ministres de la mort, la fin de bien des hommes a pu nous l'apprendre.

Un malheureux, frappé tout à coup par la violence de son mal et comme foudroyé sous nos yeux, s'abat en écumant, gémit, tremble de tout son corps, délire, raidit ses muscles, se tord, respire d'un souffle haletant et saccadé, s'épuise en mouvements convulsifs. C'est évidemment que la violence du mal à travers les membres vient déchirer l'âme, qui se soulève et écume, comme sur la plaine salée de la mer le déchaînement des vents fait bouillonner les flots.

Il y a délire, parce que l'esprit et l'âme sont en désordre et, comme je l'ai montré, séparés violemment, arrachés l'un à l'autre par l'effet du même poison. Puis, quand la cause de la maladie s'est éclipsée, quand est rentrée dans ses retraites l'âcre humeur du corps malsain, alors le malade chancelant comme un homme ivre se redresse, peu à peu reprend ses sens et rentre enfin en possession de son esprit. Or, puisque l'âme et l'esprit sont dans le corps même ébranlés par de tels maux ; puisqu'ils y souffrent si cruellement de pareils déchirements, comment croire que sans l'abri du corps, dans la liberté de l'air, parmi les vents en tempête, ils puissent se maintenir en vie ?

Augmenter le nombre des parties ou leur donner un autre ordre, ou encore retrancher à leur somme, autant de nécessités qui s'imposent à quiconque entreprendrait de changer l'état de l'âme ou voudrait modifier toute autre substance. Mais une

substance immortelle ne souffre ni transformation ni addition de parties, ni perte quelconque ; car le changement qui fait sortir un être de ses limites le fait aussitôt mourir à ce qu'il est. Ainsi donc, l'âme, qu'elle tombe malade ou que la médecine la guérisse, donne, ai-je montré, des signes de mortalité.

Enfin, nous voyons souvent l'homme s'en aller peu à peu, et perdre membre à membre le sentiment de la vie ; aux pieds d'abord, les doigts, les ongles deviennent livides, puis les pieds, les jambes meurent et le reste du corps, de proche en proche, cède à la mort glacée. Or, l'âme se trouve alors entamée aussi, et elle ne sort pas du corps d'un seul coup et tout entière : c'est pourquoi nous devons la tenir pour mortelle. Pensera-t-on qu'elle peut rassembler ses éléments épars, se porter sur un point de l'intérieur, enlever le sentiment à tous les membres pour en concentrer toute la somme en elle ? Mais alors ce point où les éléments de l'âme auraient afflué en foule devrait apparaître doué d'une plus vive sensibilité. Comme ce point n'est nulle part, il faut, je l'ai déjà dit, que l'âme morcelée se dissipe au-dehors : elle meurt donc. Je dis plus : accorderais-je ce qui est faux, à savoir que l'âme peut se concentrer dans le corps des moribonds, privés par degrés de la lumière ? Il faudrait encore convenir qu'elle est mortelle. Peu importe qu'elle périsse dissipée dans les airs ou qu'après la concentration de ses parties elle aille s'engourdissant, puisque c'est toute la personne qui perd de plus en plus de toutes parts le sentiment et que de tous côtés la vie abandonne.

L'âme constitue une partie du corps et y occupe sa place fixe et déterminée, ainsi que les oreilles, les yeux et tous les autres sens qui gouvernent la vie ; c'est pourquoi si la main, l'œil, le nez, une fois séparés de nous, ne peuvent éprouver de sensation ni exister par eux-mêmes, mais qu'au contraire ils se dissolvent et se corrompent en peu de temps, l'âme ne peut-elle

non plus exister seule sans le corps, détachée de la personne, qui la contient, pour ainsi dire, comme ferait un vase ou tout ce qu'il te plaira d'imaginer pour avoir l'idée du plus intime rapport possible, puisqu'un lien étroit attache les deux substances.

Enfin, c'est par leur union que les facultés du corps et de l'âme fonctionnent et vivent. L'âme séparée du corps est incapable d'accomplir toute seule les mouvements de la vie et le corps privé de l'âme ne peut subsister ni sentir. De même qu'arraché de sa racine et séparé du reste du corps, l'œil isolé ne voit plus aucun objet, de même l'âme et l'esprit ne peuvent rien par eux seuls. C'est que leurs éléments épars dans les veines et la chair, parmi les nerfs et les os, se trouvent retenus par tout le corps et n'ont pas la liberté de s'écarter à de longs intervalles ; grâce à cette cohésion, ils exécutent les mouvements de sensibilité qu'ils ne sauraient après la mort, une fois rejetés du corps dans les brises de l'air, exécuter de même, parce qu'alors ils ne seraient plus retenus par les mêmes liens. L'air, en effet, deviendra un être vivant, si l'âme peut s'y maintenir et y enfermer les mouvements qui avaient lieu antérieurement dans les nerfs et dans le corps. Je le répète donc : l'enveloppe corporelle une fois dissoute et le souffle vital expulsé, il faut de toute nécessité que les facultés de l'esprit s'éteignent et l'âme pareillement, car leurs causes sont liées.

Bien plus, puisque le corps ne peut supporter le départ de l'âme sans se corrompre dans une odeur fétide, comment douter que, montant de nos profondeurs, elle ne se soit échappée, évanouie comme une fumée, et qu'ainsi le corps tombé en ruine et décomposé ne doive l'ébranlement de ses assises à la fuite de l'âme qui a traversé tout l'organisme et suivi tous les méandres des canaux intérieurs jusqu'aux pores ? Tout prouve donc que l'âme éparse dans le corps s'est échappée à travers tout l'organisme et que déjà son unité se trouvait rompue dans le

corps même avant qu'elle se glissât au-dehors pour flotter sur les souffles de l'air.

Souvent même, sans quitter le séjour de la vie, l'âme ébranlée par les secousses de quelque mal semble vouloir s'en aller, se détacher du corps entier ; alors, comme au moment suprême, le visage pâlit de langueur et les membres affaissés semblent vouloir se détacher d'un corps qui n'a plus de sang. Tel est l'état d'un homme qui se trouve mal, comme l'on dit, qui a perdu connaissance, autour de qui déjà tous s'empressent et cherchent à ressaisir le dernier lien de la vie. Dans cette circonstance, en effet, l'esprit et l'âme, ébranlés tout entiers par la secousse, défaillent avec le corps, si bien qu'une secousse un peu plus violente suffirait à tout détruire. Peux-tu douter encore qu'une fois chassée hors du corps l'âme dans sa faiblesse à l'air libre, sans abri qui la protège, soit incapable de subsister, non seulement pendant la durée des âges, mais même un seul instant ?

Il n'est pas de mourant en effet qui sente son âme se retirer intacte de tout le corps et remonter d'abord vers la gorge ; il la sent plutôt défaillir à la place où la nature l'a mise, avec les autres sens dont il éprouve la lente dissolution. Si notre âme était immortelle, la mort, bien loin de lui inspirer des gémissements, la ferait se réjouir de gagner l'air et de quitter son ancien vêtement, comme le serpent change de peau, comme le vieux cerf se défait de son bois trop long.

Enfin, pourquoi l'esprit et la pensée, notre conseil vital, ne naissent-ils jamais dans la tête, les pieds ou les mains ? Pourquoi un siège déterminé les fixe-t-il chez tous les hommes, sinon parce qu'il y a pour chaque organe un lieu assigné à sa naissance et, une fois né, à sa durée : de sorte que les divers organes et membres de chaque être, dans la variété de la répartition, n'aient jamais leur ordre interverti ? Tel est l'enchaînement des causes et des effets ; la flamme n'est pas engendrée dans les fleuves, non plus que la glace dans le feu.

Si du reste l'âme est immortelle et capable de sentiment, même séparée du corps, il faut, je pense, la supposer pourvue de cinq sens : ce n'est pas autrement que nous nous représentons les âmes aux enfers errant au bord de l'Achéron. Les peintres, les anciens écrivains nous les ont représentées sous cet aspect. Mais l'âme séparée du corps ne peut avoir ni yeux, ni nez, ni mains, ni langue, ni oreilles, ainsi donc les âmes par elles seules ne peuvent avoir sensation ni existence.

Nous nous rendons bien compte que tout notre corps est animé du sentiment de la vie, que partout l'âme y est répandue. Si donc une force soudaine le tranche par le milieu et le sépare en deux tronçons, il est hors de doute que l'âme du même coup sera tranchée, fendue, et, comme le corps, tombera en deux moitiés. Or, ce qui se fend et se divise ne peut évidemment prétendre à l'immortalité.

Si l'âme est immortelle et qu'au moment de la naissance elle se glisse dans le corps, pourquoi notre vie antérieure ne nous laisse-t-elle aucun souvenir ? Pourquoi ne conservons-nous aucune trace de nos anciennes actions ? Et si l'âme a subi de telles altérations que tout souvenir du passé soit perdu, un tel état n'est pas, je pense, bien éloigné de la mort. Allons ! l'âme d'autrefois est morte et celle d'aujourd'hui a été créée aujourd'hui.

Si c'est une fois le corps formé que l'âme s'introduit en nous à l'heure où nous naissons et franchissons le seuil de la vie, on ne devrait pas en ce cas la voir grandir avec le corps, avec les membres, dans le sang même ; elle devrait vivre, comme l'oiseau dans sa cage, de sa vie propre, tout en répandant le sentiment par tout le corps.

Aussi, je le répète, faut-il penser que les âmes ne sont ni exemptes de commencement ni soustraites à la loi de la mort.

Serait-il possible d'imaginer qu'elles auraient pu se lier si étroitement au corps en s'y glissant de l'extérieur ? L'évidence nous enseigne tout le contraire. Car l'âme se mêle si intimement aux veines, à la chair, aux nerfs, aux os, que les dents elles-mêmes participent à la sensibilité, comme le font bien voir leurs maux, leurs douleurs, au contact de l'eau glacée, à la rencontre d'un gravier égaré dans le pain. Au reste, prises comme elles le sont dans le tissu général du corps, il n'y a pas moyen, semble-t-il, qu'elles s'échappent intactes et se dégagent sans dommage de tout l'ensemble des nerfs, os et articulations.

Peut-être penseras-tu qu'introduite en nous du dehors l'âme coule fluide dans notre organisme ? Elle n'en sera que plus exposée, ainsi incorporée, à périr. Ce qui coule ainsi se dissout, donc meurt. L'âme se disperse par les pores du corps tout entier. De même que les aliments distribués en nous perdent leur existence pour vivre sous une forme nouvelle, l'âme et l'esprit, intacts à leur entrée dans le corps, doivent se dissoudre ensemble par leur écoulement ; leurs particules se dispersent par tous les pores dans les membres afin d'y former l'âme nouvelle, souveraine actuelle de notre corps, mais née de l'autre âme qui périssait tout à l'heure en se distribuant. C'est pourquoi il semble bien impossible que l'âme n'ait pas eu son jour de naissance, impossible aussi qu'elle vive exempte de la mort.

Reste-t-il ou non, après la mort, des éléments de l'âme dans le corps ? S'il en reste, il n'y aura pas lieu de tenir l'âme pour immortelle, puisque c'est dépouillée d'une partie d'elle-même qu'elle s'est retirée. Si, au contraire, elle a fui tout entière, sans rien laisser de sa substance dans le corps, d'où vient que les chairs déjà putrides des cadavres donnent naissance à des vers ? D'où cette multitude d'êtres vivants dépourvus d'os et de sang et qui grouillent en flots dans les chairs gonflées ?

C'est une erreur de penser que l'âme prétendue immortelle change de nature en changeant de corps. Car ce qui change se

dissout, donc périt. S'il y a dans l'âme transposition des parties et modification d'un ordre intérieur, ces parties doivent pouvoir dissoudre leur assemblage dans nos membres et finalement périr avec le corps. Dira-t-on que les âmes humaines passent toujours dans des corps humains ? Je veux demander pourquoi de sages elles peuvent devenir sottes, pourquoi l'enfant n'a pas de prudence, pourquoi le poulain n'a pas l'entraînement du cheval belliqueux, sinon parce que l'âme a son germe propre qui se développe en même temps que le corps ? Peut-être que dans un jeune corps l'âme se fait plus frêle. En ce cas, elle est mortelle, avouons-le, puisqu'en changeant de corps elle perd la vie et le sentiment tels qu'elle les possédait jusque-là.

Mais comment pourra-t-elle se fortifier de concert avec le corps, atteindre avec lui à la fleur tant désirée de l'âge, si une même origine ne les unit pas l'un à l'autre ? Et pourquoi veut-elle échapper aux membres décrépits de sa vieillesse ? Craint-elle la prison d'un corps en ruine et que sa vieille maison, cédant au poids des années, sur elle s'écroule ? Mais pour un être immortel, le danger n'est point.

Un ordre fixe assigne à chaque être le lieu de sa croissance et de son habitat. La substance de l'esprit ne saurait donc naître seule hors du corps ni vivre séparée des nerfs et du sang. Si elle avait ce privilège, à plus forte raison pourrait-elle naître et habiter dans la tête, dans les épaules, dans les talons, dans n'importe quelle partie du corps, puisque enfin elle demeurerait toujours dans le même homme, dans la même enveloppe. Or, puisque dans notre corps aussi un ordre a fixé la place spéciale où puissent subsister et grandir l'âme et l'esprit, on n'en est que plus fondé à contester qu'ils puissent naître et vivre hors du corps tout entier. Voilà pourquoi, quand le corps a péri, l'âme, il te faut l'avouer, a péri avec lui, dans la même décomposition. Joindre le mortel à l'immortel et supposer à tous deux des sentiments communs, une mutuelle action, c'est folie.

Que peut-on imaginer en effet de plus contradictoire, de plus disparate, de plus incohérent qu'une substance mortelle unie à une autre qui n'aurait ni commencement ni fin pour subir ensemble l'assaut des mêmes tempêtes ?

Poursuivons. Tout corps qui dure éternellement doit posséder le pouvoir de repousser par la plénitude d'une solide substance les chocs extérieurs, sans se laisser entamer par d'autres corps qui risqueraient de rompre l'étroite cohésion de ses parties (tels sont les éléments premiers de la matière dont j'ai précédemment exposé la nature), ou bien il est capable de se perpétuer dans l'infini des âges, parce qu'il ne peut subir de coups (tel le vide intangible et qui ne redoute aucun choc), ou encore parce qu'il n'a autour de lui aucun espace où les choses puissent en quelque sorte aller s'égarer et se dissoudre : tel cet éternel ensemble des ensembles hors duquel il n'y a ni lieu ouvert à la dissipation des parties, ni corps pour les heurter et les briser par violence. Or, l'âme n'est pas immortelle en tant que corps solide, puisqu'il y a du vide dans la nature, t'ai-je enseigné ; elle n'est pas non plus semblable au vide et il ne manque pas de corps capable, à travers l'univers infini, de heurter violemment son être et de l'exposer à un danger mortel ; enfin il existe aussi des espaces immenses où la cohésion de l'âme peut se dissiper et sa substance périr par la violence. Ce n'est donc pas pour elle que les portes de la mort ont été fermées.

Prétendra-t-on l'âme immortelle parce qu'elle est protégée contre les menaces de destruction, soit que des chocs mortels ne puissent l'atteindre, soit que ceux qui l'atteignent se trouvent repoussés avant que nous ayons pu sentir leur funeste action ? Voilà qui nous rejetterait bien loin de la vérité. Car sans parler des maladies qu'elle partage avec le corps, l'âme éprouve souvent l'inquiétude de l'avenir qui la ronge de crainte et la mine de souci, ainsi que la hantise des fautes passées et le déchirement

du remords. Ajoute la folie qui lui est propre et la perte de la mémoire ; ajoute les ondes noires de la léthargie, où elle sombre.

Ce n'est donc rien que la mort, elle ne nous touche aucunement, du moment que la substance de l'âme se révèle mortelle. [...] quand nous cesserons d'exister, quand divorceront corps et âme dont l'union fait notre être, absolument rien, à cette heure où nous ne serons plus, ne sera capable de nous atteindre et d'émouvoir nos cœurs, quand bien même la terre se confondrait avec la mer, la mer avec le ciel.

Même si, affranchis du corps, l'esprit et l'âme conservaient le sentiment, en quoi cela nous intéresse-t-il, nous dont une union intime de l'âme et du corps réalise l'existence et constitue l'être ? Et quand bien même le temps, après notre mort, rassemblerait toute notre matière et la réorganiserait dans son ordre actuel en nous donnant une seconde fois la lumière de la vie, là encore il n'y aurait rien qui nous pût toucher, du moment que rupture se serait faite dans la chaîne de notre mémoire. Que nous importe aujourd'hui ce que nous fûmes autrefois ? Que nous importe ce que le temps fera de notre substance ? En effet, tournons nos regards vers l'immensité du temps écoulé, songeons à la variété infinie des mouvements de la matière : nous concevrons aisément que nos éléments de formation actuelle se sont trouvés plus d'une fois déjà rangés dans le même ordre ; mais notre mémoire est incapable de ressaisir ces existences détruites, car dans l'intervalle la vie a été interrompue et tous les mouvements de la matière se sont égarés sans cohésion bien loin de nos sens.

Il faut bien qu'un homme, pour que le malheur et la souffrance puissent l'atteindre, vive lui-même à l'époque où il doit faire leur rencontre. Voilà que la mort fait disparaître cet homme et retire l'existence à cette victime présumée d'un concert de maux. Eh bien, n'est-ce pas là de quoi conclure qu'il n'y a rien de redoutable dans la mort ? Aucun malheur ne peut atteindre celui qui n'est plus ; il ne diffère en rien de ce qu'il serait s'il

n'était jamais né, puisque sa vie mortelle lui a été ravie par une mort immortelle.

Qui donc se regrette, qui regrette la vie, lorsque l'esprit et le corps reposent dans un égal assoupissement ? Or, il ne tient qu'à nous qu'il en soit ainsi du sommeil éternel, aucun regret de nous-mêmes ne vient nous y affliger. Et pourtant, les principes répandus dans un organisme pendant le repos du sommeil ne vont pas se perdre au loin, au-delà des mouvements de sensibilité, puisque l'homme en se réveillant recouvre ses facultés rassemblées. Pensons donc que la mort nous touche beaucoup moins encore, s'il peut y avoir des degrés dans ce qui n'est rien. La mort jette dans la matière un plus grand désordre et une plus complète dispersion ; personne ne se réveille pour se relever, une fois que la glace de la mort est venue l'endormir.

Supposons enfin que prenant soudain la parole, la Nature adresse à l'un de nous ces reproches : « Qu'est-ce donc qui te tient si à cœur, ô mortel, pour que tu t'abandonnes à tant de douleur et de plaintes ? Pourquoi la mort te fait-elle gémir et pleurer ? Si la vie jusqu'à ce jour t'a été douce, si tous tes plaisirs n'ont pas été s'entassant dans un vase sans fond et si donc ils ne se sont pas écoulés et perdus, que ne te retires-tu de la vie en convive rassasié ? Es-tu sot de ne pas prendre de bonne grâce un repos qui ne sera plus troublé ! Mais si toutes tes jouissances se sont consumées en pure perte et si la vie n'est plus pour toi que blessure, quelle idée de vouloir la prolonger d'un moment, lequel à son tour finirait tristement et tomberait tout entier inutile. Ne vaut-il pas mieux mettre un terme à ta vie et à ta souffrance ? Car des nouveautés pour te plaire, je ne puis en inventer désormais : le monde se ressemble toujours. Si ton corps n'est plus abîmé par les ans, si tes membres ne tombent pas de langueur, tu ne verras cependant jamais que les mêmes choses,

même si ta vie durait jusqu'à tromper les âges ou même si tu ne devais jamais mourir. »

Qu'aurions-nous à répondre, sinon que la Nature nous fait un juste procès et qu'elle plaide la cause de la vérité. Mais si un malheureux plongé dans la misère se lamente sans mesure parce qu'il lui faut mourir, la Nature n'aurait-elle pas raison d'élever la voix pour l'accabler de reproches plus sévères ? « Chasse ces larmes, fou que tu es, et arrête tes plaintes. » Et si c'est un vieillard chargé d'ans : « Toutes les joies de la vie, tu les as goûtées avant d'en venir à cet épuisement. Mais tu désires toujours ce que tu n'as pas ; tu méprises ce que tu as, ta vie s'est donc écoulée sans plénitude et sans charme ; et puis soudain la mort s'est dressée debout à ton chevet avant que tu puisses te sentir prêt à partir content et rassasié. Maintenant, il faut quitter tous ces biens qui ne sont plus de ton âge. Allons, point de regrets, laisse jouir les autres ; il le faut. »

Juste réquisitoire à mon sens, juste discours de blâmes et de reproches. Toujours, en effet, la vieillesse dans le monde doit céder au jeune âge qui l'expulse ; les choses se renouvellent aux dépens les unes des autres, suivent un ordre fatal. Nul n'est précipité dans le noir gouffre du Tartare ; mais il est besoin de matière pour la croissance des générations nouvelles, lesquelles à leur tour, leur vie achevée, iront te rejoindre ; toutes celles qui t'ont précédé ont déjà disparu, toutes après toi passeront. Ainsi, jamais les êtres ne cesseront de s'engendrer les uns des autres ; la vie n'est la propriété de personne, tous n'en ont que l'usufruit.

Regarde maintenant en arrière, tu vois quel néant est pour nous cette période de l'éternité qui a précédé notre naissance. C'est un miroir où la nature nous présente l'image de ce qui suivra notre mort. Qu'y apparaît-il d'horrible, quel sujet de deuil ? Ne s'agit-il pas d'un état plus paisible que le sommeil le plus profond ?

Et toi, tu hésiteras, tu t'indigneras de mourir ? Tu as beau vivre et jouir de la vue, ta vie n'est qu'une mort, toi qui en gaspilles la plus grande part dans le sommeil et dors tout éveillé, toi que hantent les songes, toi qui subis le tourment de mille maux sans parvenir jamais à en démêler la cause, et qui flottes et titubes, dans l'ivresse des erreurs qui t'égarent.

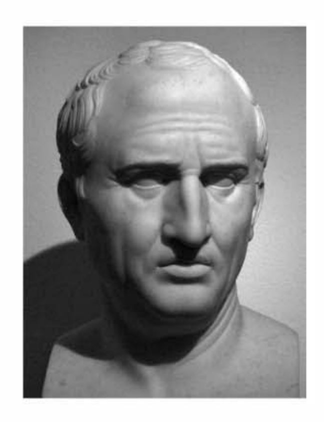
Si les hommes, comme ils semblent sentir sur leur cœur le poids qui les accable, pouvaient aussi connaître l'origine de leur mal et d'où vient leur lourd fardeau de misère, ils ne vivraient pas comme ils vivent trop souvent, ignorant ce qu'ils veulent, cherchant toujours une place nouvelle comme pour s'y libérer de leur charge.

L'un se précipite hors de sa riche demeure, parce qu'il s'ennuie d'y vivre, et un moment après il y rentre, car ailleurs il ne s'est pas trouvé mieux. Il court à toute bride vers sa maison de campagne comme s'il fallait porter secours à des bâtiments en flamme ; mais, dès le seuil, il baille ; il se réfugie dans le sommeil pour y chercher l'oubli ou même il se hâte de regagner la ville. Voilà comme chacun cherche à se fuir, mais, on le sait, l'homme est à soi-même un compagnon inséparable et auquel il reste attaché tout en le détestant ; l'homme est un malade qui ne sait pas la cause de son mal. S'il la pouvait trouver, il s'appliquerait avant tout, laissant là tout le reste, à étudier la nature ; car c'est d'éternité qu'il est question, non pas d'une seule heure ; il s'agit de connaître ce qui attend les mortels dans cette durée sans fin qui s'étend au-delà de la mort.

Enfin, pourquoi trembler si fort dans les alarmes ? Quel amour déréglé de vivre nous impose ce joug ? Certaine et toute proche, la fin de la vie est là ; l'heure fatale est fixée, nous n'échapperons pas. D'ailleurs, nous tournons sans cesse dans le même cercle ; nous n'en sortons pas ; nous aurions beau prolonger notre vie,

nous ne découvririons pas de nouveaux plaisirs. Mais le bien que nous n'avons pu atteindre encore nous paraît supérieur à tout le reste ; à peine est-il à nous, c'est pour en désirer un nouveau et c'est ainsi que la même soif de la vie nous tient en haleine jusqu'au bout. Et puis nous sommes incertains de ce que l'avenir nous réserve, des hasards de la fortune et de la fin qui nous menace.

Mais pourquoi donc vouloir plus longue vie ? Qu'en serait-il retranché du temps qui appartient à la mort ? Nous ne pourrions rien en distraire qui diminuât la durée de notre néant. Ainsi, tu aurais beau vivre assez pour enterrer autant de générations qu'il te plairait : la mort toujours t'attendra, la mort éternelle, et le néant sera égal pour celui qui a fini de vivre aujourd'hui ou pour celui qui est mort il y a des mois et des années.



Cicéron *(v. 106-v. 43 av. J.-C.)*

Des générations entières de traducteurs et de philosophes se sont penchées sur le « cas Cicéron » pour tenter de cerner sa personnalité hors du commun et l'envergure majeure de son œuvre. Quels qu'aient été les commentaires et les critiques, tous les observateurs s'accordent à reconnaître en cet homme, qui fut à la fois homme d'État éminent, brillant orateur, théoricien avisé et philosophe visionnaire, une prodigieuse cohérence et une humanité repoussant les limites approchées par ses prédécesseurs. Il faut y voir les raisons d'un

succès culturel sans précédent dans toute l'Antiquité, voire dans l'histoire de la philosophie.

Marcus Tullius Cicero, communément appelé Cicéron, passe en effet pour être l'auteur sur lequel repose en grande partie cet humanisme florissant qui allait illuminer le Moyen Âge et, surtout, la Renaissance.

On retiendra bien sûr ses ouvrages de rhétorique, son approche de théoricien de l'éloquence, son expérience de politicien habile à concilier la pratique politique et la spéculation philosophique, mais c'est surtout son œuvre philosophique, se nourrissant de toutes les doctrines existantes pour faire émerger un humanisme nouveau, qui marquera les esprits, exerçant une influence majeure – et pour longtemps – sur la pensée occidentale.

Il en résultera une doctrine d'une grande portée philosophique, associant le doute à la quête du vrai, et l'esprit de tolérance au sens de l'absolu.

Traité du destin

Tusculanes (Tome III, Livre 1)

Je vais débrouiller cette matière tout de mon mieux. Mais en m'écoutant, ne croyez pas entendre Apollon sur son trépied, et ne prenez pas ce que je vous dirai pour des dogmes indubitables. Je ne suis qu'un homme ordinaire, je cherche à découvrir la vraisemblance ; mes lumières ne sauraient aller plus loin. Pour le vrai et l'évident, je le laisse à ceux qui présument qu'il est à la portée de leur intelligence, et qui se donnent pour des sages de profession. (I, 9)

Voilà d'abord les opinions communes, cœur, sang, cerveau, air et feu. En voici de particulières, et dans lesquelles peu de gens

ont donné. Aristoxène, musicien et philosophe tout ensemble, dit que, comme dans le chant et dans les instruments, la proportion des accords fait l'harmonie : de même, toutes les parties du corps sont tellement disposées que, du rapport qu'elles ont les unes avec les autres, l'âme en résulte. [...]

Xénocrate, selon les anciens principes de Pythagore qui attribuait aux nombres une prodigieuse vertu, a soutenu que l'âme n'avait point de figure, que ce n'était pas une espèce de corps, mais que c'était seulement un nombre. Platon, son maître, divise l'âme en trois parties, dont la principale, à savoir la raison, se tient dans la tête, comme dans un lieu éminent ; d'où elle doit commander aux deux autres, qui sont la colère et la concupiscence, toutes deux logées à part ; la colère dans la poitrine, la concupiscence au-dessous. [...]

Aristote, qui, du côté de l'esprit, et par les recherches qu'il a faites, est infiniment au-dessus de tous les autres philosophes (j'excepte toujours Platon), ayant d'abord posé pour principe de toutes choses les quatre éléments que tout le monde connaît, il en imagine un cinquième, d'où l'âme tire son origine. Il ne croit pas que penser, prévoir, apprendre, enseigner, inventer, se souvenir, aimer, haïr, désirer, craindre, s'affliger, se réjouir, et autres opérations semblables puissent être l'effet des quatre éléments ordinaires. Il a donc recours à un cinquième principe, qui n'a pas de nom ; et il donne à l'âme un nom particulier, qui signifie à peu près mouvement sans discontinuation et sans fin. (I, 10)

Démocrite prétend que l'âme se forme par je ne sais quel concours fortuit de corpuscules unis et ronds : car, selon lui, il n'est rien que les atomes ne fassent. [...] De toutes les opinions que j'ai rapportées, quelle que soit la véritable, il s'ensuivra toujours que la mort, ou n'est point un mal, ou plutôt est un bien. Prenons effectivement que l'âme soit ou le cœur, ou

le sang, ou le cerveau. Tout cela étant partie du corps périra certainement avec le reste du corps. Que l'âme soit d'air, cet air se dissipera. Qu'elle soit de feu, ce feu s'éteindra. Que ce soit l'harmonie d'Aristoxène, cette harmonie sera déconcertée. Pour Dicéarque, puisqu'il n'admet point d'âme, il est inutile que j'en parle. Après la mort, selon toutes ces opinions, il n'y a plus rien qui nous touche, car le sentiment se perd avec la vie. Or, du moment qu'on ne sent plus, il n'y a plus de risque à courir. [...]

Par où donc trouvez-vous que la mort puisse être un mal, puisque, si les âmes sont immortelles, à la mort nous devenons heureux, et si elles périssent, nous ne serons plus capables de souffrir, ayant perdu tout sentiment ? (I, 11)

Dans quelque matière que ce soit, le consentement de toutes les nations doit se prendre pour loi de la nature. Tous les hommes donc ne pleurent-ils pas la mort de leurs proches ; et cela, parce qu'ils les croient privés des douceurs de la vie ? Détruisez cette opinion, il n'y aura plus de deuil. Car le deuil que nous prenons, ce n'est pas pour témoigner la perte que nous faisons personnellement. On peut s'en affliger, s'en désoler au fond du cœur, mais ces pompes funèbres, ces lugubres appareils ont pour motif la persuasion où nous sommes, que la personne à qui nous étions tendrement attachés est privée des douceurs de la vie. C'est un sentiment naturel, et qu'on ne peut attribuer ni à la réflexion ni à l'étude. (I, 13)

Par où encore on voit que la nature elle-même décide tacitement pour notre immortalité, c'est par cette ardeur avec laquelle tous les hommes travaillent pour un avenir, qui ne sera qu'après leur mort. « Nous plantons des arbres qui ne porteront que dans un autre siècle », dit Cécilius dans les *Synéphèbes*. Pourquoi en planter, si les siècles qui nous suivront ne nous touchaient en rien ? Et de même qu'un homme qui cultive avec soin la terre,

plante des arbres sans espérer d'y voir jamais de fruit : un grand personnage ne plante-t-il pas, si j'ose ainsi dire, des lois, des coutumes, des républiques ? Pourquoi cette passion d'avoir des enfants, ou d'en adopter, et de perpétuer son nom ? Pourquoi cette attention à faire des testaments ? Pourquoi vouloir de magnifiques tombeaux, avec leurs inscriptions, si ce n'est parce que l'idée de l'avenir nous occupe ? On est bien fondé (n'en convenez-vous pas ?) à croire qu'il faut, pour juger de la nature, la chercher dans les êtres les plus parfaits de chaque espèce. Or, entre les hommes, les plus parfaits ne sont-ce pas ceux qui se croient nés pour assister, pour défendre, pour sauver les autres hommes ? (I, 14)

Nous avons au-dedans de nous je ne sais quel pressentiment des siècles futurs et c'est dans les esprits les plus sublimes, c'est dans les âmes les plus élevées, qu'il est le plus vif, et qu'il éclate davantage. Ôtez ce pressentiment, serait-on assez fou pour vouloir passer sa vie dans les travaux et dans les dangers ? Je parle de grands. Et que cherchent aussi les poètes, qu'à éterniser leur mémoire ? (I, 15)

Pour entrer en matière, admettons d'abord un fait, qui pour nous-mêmes, quoique nous doutions presque de tout, n'est pas douteux, car les mathématiciens le prouvent. Que la terre n'est, à l'égard de l'univers entier, que comme un point, qui, étant placé au milieu, en fait le centre. Que les quatre éléments, principes de toutes choses, sont de telle nature qu'ils ont chacun leur détermination. Que les parties terrestres et les aqueuses, tombant d'elles-mêmes sur la terre et dans la mer, occupent par conséquent le centre du monde. Qu'au contraire les deux autres éléments, savoir le feu et l'air, montent en droite ligne à la région céleste ; soit que leur nature particulière les porte en haut ; soit qu'étant plus légers, ils soient repoussés par les deux autres

éléments, qui ont plus de poids. Or, cela supposé, il est clair qu'au sortir du corps, l'âme tend au ciel, soit qu'elle soit d'air, soit qu'elle soit de feu. Et si l'âme est un certain nombre, opinion plus subtile que claire ; ou si c'est un cinquième élément, dont on ne saurait dire le nom, ni comprendre la nature ; à plus forte raison s'éloignera-t-elle de la terre, puisqu'elle sera un être moins grossier encore et plus simple que l'air et le feu. Reconnaissons, au reste, qu'elle doit son essence à quelqu'un de ces principes, plutôt que de croire qu'un esprit aussi vif que celui de l'homme soit lourdement plongé dans le cœur ou dans le cerveau ; ou, comme le veut Empédocle, dans le sang. (I, 17)

Qu'est-ce qui enflamme nos passions ? Ce sont les sens. L'envie nous dévore à la vue des personnes qui ont ce que nous voudrions avoir. Quand donc nous aurons quitté nos corps, nous serons certainement heureux, sans passions, sans envie. Aujourd'hui, dans nos moments de loisir, nous aimons à voir, à étudier quelque chose de curieux ; et nous pourrons alors nous satisfaire bien plus librement. Alors nous méditerons, nous contemplerons, nous nous livrerons à ce désir insatiable de voir la vérité. Plus la région où nous serons parvenus nous mettra à portée de connaître le ciel, plus nous sentirons croître en nous le désir de le connaître. […]

Aujourd'hui, les choses mêmes que nous voyons, nous ne les voyons pas de nos yeux. Car le sentiment n'est pas dans le corps : mais, selon les physiciens, et selon les médecins eux-mêmes, qui ont examiné ceci de plus près, il y a comme des conduits qui vont du siège de l'âme aux yeux, aux oreilles, aux narines. Tellement qu'il suffit d'une maladie, ou d'une distraction un peu forte, pour ne voir ni n'entendre, quoique les yeux soient ouverts, et les oreilles bien disposées. Preuve que ce qui voit, et ce qui entend, c'est l'âme ; et que les parties du corps qui servent à la vue et à l'ouïe, ne sont, pour ainsi dire, que des fenêtres, par

où l'âme reçoit les objets. Encore ne les reçoit-elle pas, si elle n'y est attentive. De plus, la même âme réunit des perceptions très différentes, la couleur, la saveur, la chaleur, l'odeur, le son : et pour cela il faut que ses cinq messagers lui rapportent tout, et qu'elle soit elle seule juge de tout. Or, quand elle sera arrivée où naturellement elle tend, là elle sera bien plus en état de juger. Car, présentement, quoique ses organes soient pratiqués avec un art merveilleux, ils ne laissent pas d'être bouchés en quelque sorte par les parties terrestres et grossières, qui servent à les former. Mais quand elle sera séparée du corps, il n'y aura plus d'obstacle qui l'empêche de voir les choses absolument comme elles sont. (I, 19)

Ont-ils une idée plus claire de ce qu'est l'âme dans le corps, de sa forme, de son étendue, du lieu où elle réside ? Quand il serait possible de voir dans un homme plein de vie toutes les parties qui le composent au-dedans, y verrait-on l'âme ? À force d'être déliée, elle se dérobe aux yeux les plus perçants. C'est la réflexion que doivent faire ceux qui disent ne pouvoir comprendre une âme incorporelle. Comprennent-ils mieux une âme unie au corps ? Pour moi, quand j'examine ce que c'est que l'âme, je trouve infiniment plus de peine à me la figurer dans un corps, où elle est comme dans une maison étrangère, qu'à me la figurer dans le ciel, qui est son véritable séjour. Si l'on ne peut comprendre que ce qui tombe sous les sens, on ne se formera donc nulle idée, ni de Dieu lui-même, ni de l'âme délivrée du corps et de la divine. La difficulté de concevoir ce qu'elle est, lors même qu'elle est unie au corps, fit que Dicéarque et Aristoxène prirent le parti de nier que ce fût quelque chose de réel. Et véritablement, il n'y a rien de si grand que de voir, avec les yeux de l'âme, l'âme elle-même. Aussi est-ce là le sens de l'oracle, qui veut que chacun se connaisse. Sans doute qu'Apollon n'a point prétendu par là nous dire de connaître notre corps, notre

taille, notre figure. Car qui dit nous ne dit pas notre corps ; et quand je parle à vous, ce n'est pas à votre corps que je parle. Quand donc l'oracle nous dit : *Connais-toi*, il entend *Connais ton âme*. Votre corps n'est, pour ainsi dire, que le vaisseau, que le domicile de votre âme. Tout ce que vous faites, c'est votre âme qui le fait. Admirable précepte, que celui de connaître son âme ! On a bien jugé qu'il n'y avait qu'un homme d'un esprit supérieur qui pût en avoir conçu l'idée : et c'est ce qui fait qu'on l'a attribué à un Dieu. Mais l'âme elle-même ne connut-elle point sa nature ; dites-moi, ne sait-elle pas du moins qu'elle existe, et qu'elle se meut ? Or, son mouvement, selon Platon, démontre son immortalité. En voici la preuve, telle que Socrate l'expose dans le *Phèdre* de Platon, et que moi je l'ai rapportée dans mon sixième livre de la *République*. (I, 22)

Un être qui se meut toujours existera toujours. Mais celui qui donne le mouvement à un autre, et qui le reçoit lui-même d'un autre, cesse nécessairement d'exister, lorsqu'il perd son mouvement. Il n'y a donc que l'être mû par sa propre vertu, qui ne perde jamais son mouvement parce qu'il ne se manque jamais à lui-même. Et de plus, il est, pour toutes les autres choses qui ont du mouvement, la source et le principe du mouvement qu'elles ont. Or, qui dit principe dit ce qui n'a point d'origine. Car c'est du principe que tout vient, et le principe ne saurait venir de nulle autre chose. Il ne serait pas principe, s'il venait d'ailleurs. Et n'ayant point d'origine, il n'aura par conséquent point de fin. Car il ne pourrait, étant détruit, ni être lui-même reproduit par un autre principe, ni en produire un autre, puisqu'un principe ne suppose rien d'antérieur. Ainsi, le principe du mouvement est dans l'être mû par sa propre vertu. Principe qui ne saurait être ni produit ni détruit. Autrement, il faut que le ciel et la terre soient bouleversés, et qu'ils tombent dans un éternel repos, sans pouvoir jamais recouvrer une force, qui, comme auparavant, les fasse mouvoir. Il est donc évident, que ce qui se meut par sa

propre vertu existera toujours. Et peut-on nier que la faculté de se mouvoir ainsi ne soit un attribut de l'âme ? Car tout ce qui n'est mû que par une cause étrangère est inanimé. Mais ce qui est animé est mû par sa propre vertu, par son action intérieure. Telle est la nature de l'âme, telle est sa propriété. Donc l'âme étant, de tout ce qui existe, la seule chose qui se meuve toujours elle-même, concluons de là qu'elle n'est point née et qu'elle ne mourra jamais. (I, 23)

Je comprends bien, par exemple, de quoi et comment ont été produits le sang, la bile, la pituite, les os, les nerfs, les veines, et généralement tout notre corps, tel qu'il est. L'âme elle-même, si ce n'était autre chose dans nous que le principe de la vie, me paraîtrait un effet purement naturel, comme ce qui fait vivre à leur manière la vigne et l'arbre. Et si l'âme humaine n'avait en partage que l'instinct de se porter à ce qui lui convient, et de fuir ce qui ne lui convient pas, elle n'aurait rien de plus que les bêtes. Mais ses propriétés sont, premièrement, une mémoire capable de renfermer en elle-même une infinité de choses. […]

Suivant la doctrine constante de Platon, il n'y a de réel que ce qui est immuable, comme le sont les idées. Rien de ce qui est produit, et périssable, n'existe réellement. L'âme enfermée dans le corps n'a donc pu se former ces idées : elle les apporte avec elle en venant au monde. Dès là, ne soyons plus surpris que tant de choses lui soient connues. Il est vrai que tout en arrivant dans une demeure si sombre et si étrange pour elle, d'abord elle ne démêle pas bien les objets : mais quand elle s'est recueillie, et qu'elle se reconnaît, alors elle fait l'application de ses idées. Apprendre n'est donc que se ressouvenir. Quoi qu'il en soit, je n'admire rien tant que la mémoire. (I, 24)

Quelle est donc la nature de la mémoire ? D'où procède sa vertu ? Ce n'est certainement ni du cœur, ni du cerveau, ni du sang, ni des atomes. Je ne sais si notre âme est de feu, ou d'air ;

et je ne rougis point, comme d'autres, d'avouer que j'ignore ce qu'en effet j'ignore. Mais qu'elle soit divine, j'en jurerais, si dans une matière obscure, je pouvais parler affirmativement. Car la mémoire, je vous le demande, vous paraît-elle n'être qu'un assemblage de parties terrestres, qu'un amas d'air grossier et nébuleux ? Si vous ne savez ce qu'elle est, du moins vous voyez de quoi elle est capable. Eh bien, dirons-nous qu'il y a dans notre âme une espèce de réservoir, où les choses que nous confions à notre mémoire se versent comme dans un vase ? Proposition absurde : car peut-on se figurer que l'âme soit d'une forme à loger un réservoir si profond ? Dirons-nous que l'on grave dans l'âme comme sur la cire, et qu'ainsi le souvenir est l'empreinte, la trace de ce qui a été gravé dans l'âme ? Mais des paroles et des idées peuvent-elles laisser des traces ? Et quel espace ne faudrait-il pas pour tant de traces différentes ? Qu'est-ce que cette autre faculté, qui cherche à découvrir ce qu'il y a de caché, et qui se nomme intelligence, génie ? Jugez-vous qu'il ne fût entré que du terrestre et du corruptible dans la composition de cet homme, qui le premier imposa un nom à chaque chose ? Pythagore trouvait à cela une sagesse infinie. Regardez-vous comme pétri de limon, ou celui qui a rassemblé les hommes, et leur a inspiré de vivre en société ? Ou celui qui dans un petit nombre de caractères, a renfermé tous les sons que la voix forme, et dont la diversité paraissait inépuisable ? Ou celui qui a observé comment se meuvent les planètes, et qu'elles sont tantôt rétrogrades, tantôt stationnaires ? (I, 25)

Immortalité, sagesse, intelligence, mémoire. Puisque notre âme rassemble ces perfections, elle est par conséquent divine, comme je le dis : ou même c'est un Dieu, comme Euripide a osé le dire. En effet, si la nature divine est air ou feu, notre âme sera pareillement l'un ou l'autre. Et comme il n'entre ni terre ni eau dans ce qui fait la nature divine, aussi n'en doit-on point

supposer dans ce qui fait notre âme. Que s'il y a un cinquième élément, selon qu'Aristote l'a dit le premier, il sera commun et à la nature divine et à l'âme humaine. (I, 26)

Dans ma *Consolation*, je m'explique en ces termes: « On ne peut absolument trouver sur la terre l'origine des âmes. Car il n'y a rien dans les âmes, qui soit mixte et composé; rien qui paraisse venir de la terre, de l'eau, de l'air ou du feu. Tous ces éléments n'ont rien qui fasse la mémoire, l'intelligence, la réflexion; qui puisse rappeler le passé, prévoir l'avenir, embrasser le présent. Jamais on ne trouvera d'où l'homme reçoit ces divines qualités, à moins que de remonter à un Dieu. Et par conséquent, l'âme est d'une nature singulière, qui n'a rien de commun avec les éléments que nous connaissons. Quelle que soit donc la nature d'un être, qui a sentiment, intelligence, volonté, principe de vie, cet être-là est céleste, il est divin, et de là immortel. Dieu lui-même ne se présente à nous que sous cette idée d'un esprit pur, sans mélange, dégagé de toute matière corruptible, qui connaît tout, qui meut tout et qui a de lui-même un mouvement éternel. » (I, 27)

Tel, et de ce même genre, est l'esprit humain. Mais enfin, où est-il, me direz-vous, et quelle forme a-t-il? Pourriez-vous bien, vous répondrai-je, m'apprendre où est le vôtre, et quelle est sa forme? Quoi! Parce que mon intelligence ne s'étend pas jusqu'où je souhaiterais, vous ne voudrez pas que du moins elle s'étende jusqu'où elle peut? Si notre âme ne se voit pas, elle a cela de commun avec l'œil, qui sans se voir lui-même, voit les autres objets. Elle ne voit pas comment elle est faite: aussi lui importe-t-il peu de le voir: et d'ailleurs, peut-être le voit-elle. Quoi qu'il en soit, elle voit au moins de quoi elle est capable; elle connaît qu'elle a de l'intelligence et de la mémoire; elle sent qu'elle se meut avec rapidité, par sa propre vertu. Or, c'est là ce

qu'il y a dans l'âme de grand, de divin, d'éternel. Mais, à l'égard de sa figure et de sa demeure, ce sont choses qui ne méritent seulement pas d'être mises en question. (I, 28)

De même qu'aux ouvrages d'un Dieu, vous jugez de son existence, quoiqu'il ne vous tombe pas sous les sens : de même, quoique votre âme ne soit pas visible, cependant la mémoire, l'intelligence, la vivacité, toutes les perfections qui l'accompagnent doivent vous persuader qu'elle est divine. Mais, encore une fois, où réside-t-elle ? Je la crois dans la tête, et j'ai des raisons pour la croire là. Mais enfin, quelque part qu'elle soit, il est certain qu'elle est dans vous. Quelle est sa nature ? Je lui crois une nature particulière et qui n'est que pour elle. Mais faites-la de feu ou d'air, peu importe ; pourvu seulement que, comme vous connaissez Dieu, quoique vous ignoriez et sa demeure et sa figure, vous tombiez d'accord que vous devez aussi connaître votre âme, quoique vous ignoriez et où elle réside et comment elle est faite. Cependant, à moins que d'être d'une crasse ignorance en physique, on ne peut douter que l'âme ne soit une substance très simple, qui n'admet point de mélange, point de composition. Il suit de là que l'âme est indivisible, et par conséquent immortelle. Car la mort n'est autre chose qu'une séparation, qu'une désunion des parties, qui auparavant étaient liées ensemble. (I, 29)

« Deux chemins, disait-il [Socrate], s'offrent aux âmes, lorsqu'elles sortent des corps. Celles qui, dominées et aveuglées par les passions humaines, ont à se reprocher, ou des habitudes criminelles, ou des injustices irréparables, prennent un chemin tout opposé à celui qui mène au séjour des Dieux. Pour celles qui ont, au contraire, conservé leur innocence et leur pureté ; qui se sont sauvées, tant qu'elles ont pu, de la contagion des sens ; et qui, dans des corps humains, ont imité la vie des Dieux,

le chemin du ciel, d'où elles sont venues, leur est ouvert. On a consacré les cygnes à Apollon, parce qu'ils semblent tenir de lui l'art de connaître l'avenir ; et c'est par un effet de cet art, que, prévoyant de quels avantages la mort est suivie, ils meurent avec volupté, et tout en chantant. Ainsi doivent faire, ajoutait Socrate, tous les hommes savants et vertueux. Personne n'y trouverait la moindre difficulté, s'il ne nous arrivait, quand nous voulons trop approfondir la nature de l'âme, ce qui arrive quand on regarde trop fixement le soleil couchant. On en vient à ne voir plus. Et de même, quand notre âme se regarde, son intelligence vient quelquefois à s'émousser ; en sorte que nos pensées se brouillent. On ne sait plus à quoi se fixer, on retombe d'un doute dans un autre, et nos raisonnements ont aussi peu de consistance ; qu'un navire battu par les flots. » [...]

On ne doit point [quitter la vie] sans l'ordre exprès de ce Dieu, qui a sur nous un pouvoir souverain. Mais, quand lui-même il nous en fait naître un juste sujet, comme autrefois à Socrate, comme à Caton, et souvent à bien d'autres, un homme sage doit, en vérité, sortir bien content de ces ténèbres, pour gagner le séjour de la lumière. Il ne brisera pas les chaînes qui le captivent sur la terre ; car les lois s'y opposent ; mais lorsqu'un Dieu l'appellera, c'est comme si le magistrat, ou quelque autre puissance légitime, lui ouvrait les portes d'une prison. Toute la vie des philosophes, dit encore Socrate, est une continuelle méditation de la mort. (I, 30)

Car enfin, que faisons-nous, en nous éloignant des voluptés sensuelles, de tout emploi public, de toute sorte d'embarras, et même du soin de nos affaires domestiques, qui ont pour objet l'entretien de notre corps ? Que faisons-nous, dis-je, autre chose que rappeler notre esprit à lui-même, que le forcer à être à lui-même, et que l'éloigner de son corps, tout autant que cela se peut ? Or, détacher l'esprit du corps, n'est-ce pas apprendre

à mourir ? Pensons-y donc sérieusement, croyez-moi, séparons-nous ainsi de nos corps, accoutumons-nous à mourir. Par ce moyen, et notre vie tiendra déjà d'une vie céleste, et nous en serons mieux disposés à prendre notre essor, quand nos chaînes se briseront. Mais les âmes qui auront toujours été sous le joug des sens auront peine à s'élever de dessus la terre, lors même qu'elles seront hors de leurs entraves. Il en sera d'elles comme de ces prisonniers, qui ont été plusieurs années dans les fers ; ce n'est pas sans peine qu'ils marchent. Pour nous, arrivés un jour à notre terme, nous vivrons enfin. Car notre vie d'à présent, c'est une mort : et si j'en voulais déplorer la misère, il ne me serait que trop aisé. [...]

Vos jours finiront et, de force ou de gré, finiront bien vite, car le temps vole. Or, non seulement la mort n'est point un mal, comme d'abord vous le pensiez, mais peut-être n'y a-t-il que des maux pour l'homme, à la mort près, qui est son unique bien, puisqu'elle doit ou nous rendre Dieux nous-mêmes, ou nous faire vivre avec les Dieux. (I, 31)

Puisque les organes influent sur les qualités de l'âme, et que la ressemblance d'une âme à l'autre ne peut venir que de là seulement, cette ressemblance, par conséquent, ne prouve pas que les âmes elles-mêmes soient engendrées. (I, 33)

Est-ce qu'après l'extinction de l'âme, le sentiment continuera dans le corps ? On ne l'a jamais dit. Épicure, à la vérité, soupçonne Démocrite de l'avoir cru : mais les partisans de Démocrite le nient. Or, le sentiment ne continuera pas non plus dans l'âme, puisque l'âme n'existera plus. Dans quelle partie de l'homme feriez-vous donc résider le mal ? Car il n'y a qu'âme et corps. Le mettez-vous en ce que la séparation de l'un et de l'autre ne se fait pas sans douleur ? Mais cette douleur combien peu dure-t-elle ? D'ailleurs, êtes-vous sûr qu'il y ait de la douleur ?

Je crois, moi, qu'on meurt pour l'ordinaire sans le sentir, et que même quelquefois il s'y trouve du plaisir. Quoi qu'il en soit, ce qui se passe alors en nous ne saurait être que peu de chose, puisque c'est l'affaire d'un instant. [...]

Puisque ici mon but est de prouver qu'après la mort nous n'aurons plus à souffrir, pourquoi rendre cette vie plus fâcheuse encore par le récit des souffrances qui l'accompagnent ? Je les ai décrites dans ce livre, où j'ai cherché à me donner autant que j'en étais capable, quelque consolation. La vérité, si nous voulons en convenir, est que la mort nous enlève, non pas des biens, mais des maux. [...]

Pour ce qui est de moi, si j'étais mort avant que d'avoir perdu, et secours domestiques, et fonctions du barreau, et toutes dignités, n'est-il pas vrai que la mort, loin de m'arracher des biens, m'eût fait prévenir des maux ? (I, 34)

De quoi peut manquer celui qui n'est pas ? À ce mot, *manquer*, nous attachons une idée fâcheuse, parce que c'est comme si l'on disait, avoir eu, n'avoir plus, désirer, tâcher d'avoir, être dans le besoin. Tout cela ne peut avoir lieu qu'à l'égard des vivants. Pour ce qui est des morts, on ne saurait dire que les commodités de la vie leur manquent, pas même la vie. [...]

Il n'y a qu'à bien insister là-dessus, lorsqu'une fois on est convenu que les âmes sont mortelles, et que par conséquent, à la mort, nous sommes tellement anéantis qu'on ne saurait nous soupçonner de conserver le moindre sentiment. Il n'y a, dis-je, qu'à bien examiner ce qu'on appelle manquer, et on verra que ce terme, pris dans son vrai sens, ne saurait être appliqué à un mort. Car manquer dit avoir besoin ; le besoin suppose du sentiment ; un mort est insensible ; donc il ne manque point. (I, 36)

Dès l'instant même qu'ils eurent rendu le dernier soupir, ils cessèrent de pouvoir souffrir. Car on ne souffre plus, dès qu'on a perdu tout sentiment. Perdre tout sentiment, n'est-ce

donc pas quelque chose d'affreux ? Oui, si celui qui a perdu le sentiment connaissait qu'il l'a perdu. Mais puisqu'il est clair que le non-être n'est susceptible de rien, il n'y a donc rien de fâcheux pour qui n'est pas, et ne sent pas. C'est trop souvent le répéter. Il est pourtant à propos d'y revenir, parce que c'est faute d'y faire attention que l'on craint la mort. Car si l'on voulait bien comprendre, ce qui est plus clair que le jour, qu'après la destruction de l'âme et du corps l'animal est si parfaitement anéanti que dès lors il n'est absolument rien, on verrait qu'il n'y a nulle différence aujourd'hui entre un Hippocentaure qui n'exista jamais, et le roi Agamemnon qui existait autrefois : et que Camille n'est aujourd'hui pas plus sensible à notre guerre civile, que moi de son vivant. (I, 37)

Quoique à toute heure mille accidents nous menacent de la mort, et que même, sans accident, elle ne puisse jamais être bien éloignée, vu la brièveté de nos jours, cependant elle n'empêche pas le Sage de porter ses vues le plus loin qu'il peut dans l'avenir, et de regarder l'avenir comme étant à lui, en tant que la patrie et les siens y sont intéressés. Tout mortel qu'il se croit, il travaille pour l'éternité. Et le motif qui l'anime, ce n'est pas la gloire, car il sait qu'après sa mort il y sera insensible : mais c'est la vertu, dont la gloire est toujours une suite nécessaire, sans que l'on y ait même pensé. Tel est effectivement l'ordre de la nature, que tout commence pour nous à notre naissance, et que tout finit pour nous à notre mort. Comme rien avant notre naissance ne nous intéressait, de même rien après notre mort ne nous intéressera. Que craignons-nous donc, puisque la mort n'est rien, ni pour les vivants, ni pour les morts ? Rien pour les morts, car ils ne sont plus. Rien pour les vivants, car ils ne sont pas encore dans le cas de l'éprouver. Ceux qui veulent adoucir cette idée d'anéantissement, disent que la mort ressemble au sommeil. Mais souhaiteriez-vous quatre-vingt-dix années de vie,

à condition de passer les trente dernières à dormir ? Un porc n'en voudrait pas. [...]

Voilà l'image de la mort, le sommeil. Et vous doutez si la mort nous prive de sentiment, vous qui tous les jours expérimentez que le sommeil, qui n'en est que l'image, opère le même effet ? (I, 38)

Peut-on donner dans ce préjugé ridicule qu'il est bien triste de mourir avant le temps ? Et de quel temps veut-on parler ? De celui que la nature a fixé ? Mais elle nous donne la vie, comme on prête de l'argent, sans fixer le terme du remboursement. Pourquoi trouver étrange qu'elle la reprenne, quand il lui plaît ? Vous ne l'avez reçue qu'à cette condition. [...]

D'où vient qu'il n'en est donc pas de la vie comme des autres biens, dont on aime mieux avoir une partie que de manquer le tout ? [...]

On loue la destinée de ceux qui meurent de vieillesse. Par quelle raison ? Il me semble, au contraire, que si les vieillards avaient plus de temps à vivre, c'est eux dont la vie serait la plus agréable. Car, de tous les avantages dont l'homme peut se flatter, la prudence est certainement le plus satisfaisant ; et quand il serait vrai que la vieillesse nous prive de tous les autres, du moins nous procure-t-elle celui-là. Mais qu'appelle-t-on vivre longtemps ? Eh ! Qu'y a-t-il pour nous qu'on puisse appeler durable ? Il n'y a qu'un pas de l'enfance à la jeunesse ; et notre course est à peine commencée, que la vieillesse nous atteint, sans que nous y pensions. Comme la vieillesse est notre borne, nous appelons cela un grand âge. Vous n'êtes censé vivre peu, ou beaucoup, que relativement à ce que vivent ceux-ci, ou ceux-là. (I, 39

Méprisons donc toutes ces faiblesses, car quel autre nom donner aux idées que l'on se fait d'une mort prématurée ?

Cherchons la félicité de la vie dans la constance, dans la grandeur d'âme, dans le mépris des choses humaines, dans toute sorte de vertus. Hé quoi, de vaines imaginations nous efféminent! […]

Dans l'attente de ce qui nous arrivera, nos désirs sont sans cesse balancés par nos craintes, et ce n'est qu'angoisses et que perplexités. Heureux le moment après lequel nous n'aurons plus d'inquiétude, plus de souci! (I, 40)

Pour nous, tenons-nous-en à cette maxime, que rien de tout ce qui est donné par la Nature à tous les hommes n'est un mal; et comprenons que si la mort était un mal, ce serait un mal éternel. Car, d'une vie misérable, la mort en paraît être la fin: au lieu que si d'autres misères suivent la mort, il n'y a plus de fin à espérer. (I, 42)

Un principe certain, c'est qu'on ne doit point se mettre en peine de ce qui n'arrive qu'après la mort, quoiqu'il y ait des fous qui étendent leur vengeance jusque sur le cadavre de leur ennemi. (I, 44)

Aujourd'hui donc, si ma raison n'a pas la force de m'aguerrir contre la mort, je n'ai qu'à me remettre devant les yeux ce que j'ai fait, et je trouverai que ma vie n'aura pas été trop courte, à beaucoup près. Car enfin, quoique l'anéantissement nous rende insensibles, cependant la gloire qu'on s'est acquise est un bien dont il ne nous prive pas: et quoiqu'on ne recherche point la gloire directement pour elle-même, elle ne laisse pas pourtant de marcher toujours à la suite de la vertu, comme l'ombre à côté du corps. Il est bien vrai que quand les hommes s'accordent unanimement à louer les vertus d'un mort, ces louanges font plus d'honneur à ceux qui les donnent, qu'elles ne servent à la félicité de celui qui en est l'objet. (I, 45)

Ne laissons pas d'employer toutes les forces de l'éloquence, comme si nous haranguions du haut d'une tribune, pour obtenir des hommes, ou qu'ils commencent à désirer la mort, ou que du moins ils cessent de la craindre. Car enfin, si elle ne les anéantit pas, et qu'en mourant ils ne fassent que changer de séjour, y a-t-il rien de plus désirable pour eux? Et si elle les anéantit, quel plus grand avantage que de s'endormir au milieu de tant de misères, et d'être doucement enveloppé d'un sommeil qui ne finit plus? [...]

Rien de ce qui a été déterminé, ou par les Dieux immortels, ou par notre commune mère, la Nature, ne doit être compté pour un mal. Car enfin, ce n'est pas le hasard, ce n'est pas une cause aveugle qui nous a créés: mais nous devons l'être certainement à quelque puissance, qui veille sur le genre humain. Elle ne s'est pas donné le soin de nous produire, et de nous conserver la vie, pour nous précipiter, après nous avoir fait éprouver toutes les misères de ce monde, dans une mort suivie d'un mal éternel. Regardons plutôt la mort comme un asile, comme un port qui nous attend. Plût à Dieu que nous y fussions menés à pleines voiles! Mais les vents auront beau nous retarder, il faudra nécessairement que nous arrivions, quoiqu'un peu plus tard. Or, ce qui est pour tous une nécessité, serait-il pour moi seul un mal? Vous me demandiez une péroraison, en voilà une, afin que vous ne m'accusiez pas d'avoir rien omis. Je sens qu'elle me donne encore de nouvelles forces contre les approches de la mort. (I, 49)

[La philosophie] guérit les maladies de l'âme, dissipe les vaines inquiétudes, nous affranchit des passions, nous délivre de la peur. Mais sa vertu n'opère pas également sur toute sorte d'esprits. Il faut que la nature y ait mis certaines dispositions. Car non seulement la Fortune, comme dit le proverbe, aide ceux qui ont du cœur; mais cela est bien plus vrai encore de la

raison. Il lui faut des âmes courageuses, si l'on veut que leur force naturelle soit aidée et soutenue par ces préceptes. Vous êtes né avec des sentiments élevés, sublimes, qui ne vous inspirent que du mépris pour les choses humaines : et de là vient que mon discours contre la mort s'est aisément imprimé dans une âme forte. Mais sur combien peu de gens ces sortes de réflexions agissent-elles, parmi ceux mêmes qui les ont mises au jour, approfondies dans leurs disputes, étalées dans leurs écrits ? (II, 4)

Appeler la douleur une chose triste, contre nature, à peine supportable, c'est me la définir et dire vrai, mais ce n'est pas m'en délivrer. Toutes ces grandes et orgueilleuses maximes, « Qu'il n'y a de vrai bien que ce qui est honnête ; de vrai mal, que ce qui est honteux », échouent ici ; et c'est supposer, non ce qui est réellement, mais ce qu'on voudrait qui fût. Je trouve bien plus raisonnable d'avouer « qu'il faut mettre au rang des maux tout ce qu'abhorre la nature ; et au rang des biens tout ce qu'elle désire ». Partons de là, et mettant à part toute dispute de mots, reconnaissons qu'entre cette espèce de bien, qui est le digne objet des Stoïciens, et que nous appelons l'honnête, le juste, le convenable, ou, en un mot, la vertu : reconnaissons, dis-je, qu'entre cette espèce de bien et les biens qui regardent le corps, ou qui dépendent de la fortune, il y a cette différence, que les derniers, au prix de l'autre, doivent paraître infiniment petits ; et si petits, que tous les maux du corps, fussent-ils confondus ensemble, ne seraient pas équivalents à cette autre espèce de mal, qui résulte d'une action honteuse. Puisque l'ignominie est donc, et de votre aveu, quelque chose de pis que la douleur, il s'ensuit que la douleur n'est à compter pour rien. Car tant que vous regarderez comme honteux pour un homme, de gémir, de crier, de se lamenter, de se laisser accabler par la douleur ; il ne faudra que vous respecter vous-même, que consulter l'honneur, la bienséance ; et sûrement à l'aide de vos réflexions, la vertu sera

victorieuse de la douleur. Ou la vertu n'est rien de réel, ou la douleur ne mérite que du mépris. Admettez-vous la prudence, sans quoi nulle idée de vertu ne subsiste ? Hé quoi ! Vous conseillera-t-elle des faiblesses, qui ne peuvent être bonnes à rien ? Quoi ! la modération vous permettra-t-elle des emportements ? Quoi ! la justice sera-t-elle bien observée par un homme, qui, plutôt que de souffrir, aimera mieux révéler un secret, trahir ses confidents, renoncer à ses devoirs ? Quant à la force, et à ses compagnes la grandeur d'âme, la gravité, la patience, le mépris des choses humaines ; que deviendront-elles ? Pendant que vous êtes consterné, et que tout retentit de vos cris plaintifs, dira-t-on de vous : « Ô l'homme courageux ! » ? Pas même, que vous soyez un homme. Vous n'avez point de courage, si vous ne faites taire la douleur. (II, 13)

Or, savez-vous qu'il n'en est pas des vertus, comme de vos bijoux ? Que vous en perdiez un, les autres vous restent. Mais si vous perdez une seule des vertus, ou, pour parler plus juste (car la vertu est inamissible), si vous avouez qu'il vous en manque une seule, sachez qu'elles vous manquent toutes. […]

Je ne nie pas que la douleur ne soit douleur. À quoi, sans cela, nous servirait le courage ? Mais je dis que la patience, si c'est quelque chose de réel, doit nous mettre au-dessus de la douleur. Ou si c'est quelque chose d'imaginaire, à quel propos vanter la philosophie, et nous glorifier d'être ses disciples ? Voilà que la douleur vous pique ? Eh bien, je veux qu'elle vous déchire. Prêtez le flanc, si vous êtes sans défense. Mais si vous êtes revêtu d'une bonne armure, c'est-à-dire si vous avez du courage, résistez. Autrement, le courage vous abandonnera : et avec lui, votre honneur, dont il était le gardien. (II, 14)

Rechercher si la douleur est un mal, ou non, c'est l'affaire des Stoïciens, qui veulent nous prouver la négative par de petits

arguments entortillés, où il n'y a rien de palpable. Pour moi, sans entrer dans cette question, je ne pense pas que la douleur soit tout ce qu'on la croit : il me paraît que l'on a là-dessus des idées fausses, outrées : et je soutiens qu'il est possible à qui le voudra de supporter quelque douleur que ce soit. Par où commencer à le prouver ? Vous rappellerai-je d'abord en peu de mots, pour amener la suite de mon discours, le principe que j'ai déjà établi ? Qu'il est d'un homme courageux, magnanime, patient, supérieur à tout événement humain, de supporter constamment la douleur ; que telle est l'opinion, je ne dis pas seulement des savants, mais des ignorants ; et que personne au monde n'a jamais douté qu'un homme qui souffrait de la sorte, ne méritât d'être loué. Puisqu'on attache donc tant de gloire à la patience, qu'elle fait essentiellement le caractère d'une âme forte ; n'est-il pas honteux, ou que l'on craigne de se trouver dans l'occasion de la pratiquer, ou que l'on en manque, l'occasion étant venue ? Remarquez même qu'entre toutes les perfections de l'âme il n'y a proprement que le courage, à qui le nom de vertu appartienne, si l'on s'en rapporte à l'étymologie. Or, c'est par le mépris de la mort et de la douleur que le courage doit principalement se montrer. Voulons-nous être vertueux ? Ou, pour mieux dire, voulons-nous être hommes. Qu'à l'égard de ces deux objets, notre courage opère donc. (II, 18)

Notre âme se divise en deux parties, l'une raisonnable, l'autre privée de raison. Ainsi, lorsqu'on nous ordonne de nous commander à nous-mêmes, c'est nous dire que nous fassions prendre le dessus à la partie raisonnable sur celle qui ne l'est pas. Toutes les âmes renferment, en effet, je ne sais quoi de mou, de lâche, de bas, d'énervé, de languissant : et s'il n'y avait que cela dans l'homme, rien ne serait plus hideux que l'homme. Mais en même temps il s'y trouve bien à propos cette maîtresse, cette reine absolue, la raison, qui, par les efforts qu'elle a d'elle-même

le pouvoir de faire, se perfectionne, et devient la suprême vertu. Or, il faut, pour être vraiment homme, lui donner pleine autorité sur cette autre partie de l'âme, dont le devoir est d'obéir. Mais, direz-vous, de quelle manière commandera-t-elle ? Ou comme un maître à son esclave, ou comme un capitaine à son soldat, ou comme un père à son fils. Quand cette portion de l'âme, qui a la faiblesse en partage, se livre avec une mollesse efféminée aux pleurs et aux gémissements, c'est aux amis et aux parents du malade de veiller sur lui, tellement qu'ils le tiennent, pour ainsi dire, enchaîné. On voit bien des gens, sur qui la raison ne gagne rien, et que la honte maîtrise. À ceux-là, il faut un traitement d'esclaves, les garrotter en quelque sorte, et les garder comme en prison. Pour d'autres, qui sont plus fermes, mais qui ne le sont pas encore autant qu'il le faudrait, on s'y prend avec eux comme on ferait avec de braves soldats : on leur fait sentir par une simple remontrance à quoi l'honneur les engage. (II, 21)

Un sage donc, ou plutôt sa raison, parvenue au plus haut degré de perfection, saura commander à la partie inférieure, comme un bon père à de bons enfants. Tout ce qu'il voudra, il l'obtiendra d'un coup d'œil, sans peine, sans chagrin. Pour faire tête à la douleur, comme à un ennemi, il réveillera son courage, rassemblera ses forces, prendra ses armes. Quelles armes ? Un généreux effort, une ferme résolution, et un entretien avec soi-même, où l'on se dit : « Prends bien garde, ne fais rien de honteux, rien de lâche, rien d'efféminé. » […]

Que nous souffrions par tout le corps, ou même rien qu'à un pied, à une dent, nous ne savons plus où nous en sommes. Par la douleur, comme par le plaisir, nos âmes sont amollies : elles se liquéfient, si j'ose ainsi parler, et nous devenons efféminés à un tel point, qu'il ne faut qu'une piqûre d'abeille pour nous arracher des cris. […]

L'opinion, comme vous voyez, a plus de part dans nos souffrances que la réalité. […]

Tout consiste donc à savoir vous commander : et je vous ai expliqué ce que c'était que cette espèce de commandement. Penser à quoi la patience, à quoi la force, à quoi la grandeur d'âme nous obligent, non seulement c'est nous rendre l'esprit plus tranquille, mais c'est affaiblir en quelque sorte la douleur. (II, 22)

Que le corps s'évertue, il portera aisément une charge, sous laquelle, s'il vient à mollir, il succombe. Que l'âme se raidisse pareillement, elle rendra son fardeau léger. Qu'elle se relâche, elle demeure accablée dessous. Parlons vrai, il n'est aucun de nos devoirs qui n'exige qu'on ait la force de prendre sur soi. Rien sans cela ne peut répondre de notre fidélité à les remplir. Un homme qui souffre doit surtout marquer du courage, et ne se rien permettre qui sente la bassesse d'un esclave. (II, 23)

Pour crier, on ne se contente pas de faire jouer les organes destinés à la parole, tels que les côtés, le gosier, la langue : mais tout le corps agit. […]

Plus l'arc est bandé, plus la flèche est impétueusement dardée. Ainsi, lorsqu'un cri peut servir à réveiller, à redoubler les forces de l'âme, on ne le défend pas à un malade. Mais pousser des cris accompagnés de pleurs, c'est ne pas mériter le nom d'homme. […]

Je viens de vous donner, touchant la douleur, une leçon importante, qui est d'appeler les forces de l'âme au secours. On en a besoin dans toute sorte d'occasions. Que la colère s'allume en nous, que la volupté nous attaque, il faut recourir aux mêmes armes, se réfugier dans le même fort. […] Pour souffrir donc paisiblement, il est bon d'avoir toujours ce principe devant les yeux, que c'est là ce que l'honneur exige de nous. J'ai déjà dit,

mais on ne peut trop le répéter, que l'honneur a naturellement pour nous de puissants attraits, et si puissants, qu'à la première lueur, au travers de laquelle il se fera entrevoir, on trouve doux et léger tout ce qui peut y conduire. (II, 24)

Tout incapable qu'est le vulgaire de voir en quoi consiste l'honnête, il ne laisse pas d'y être sensible, et comme il règle ses idées sur ce qu'il entend dire le plus communément, il croit que l'honnête, c'est ce qui est loué par le plus grand nombre. Pour vous, quand même vous seriez exposé à la vue du public, je ne voudrais pas que sa manière de penser vous fît la loi. Tenez-vous-en à vos lumières. Quand elles seront justes, et que vous chercherez à vous plaire, non seulement vous serez victorieux de vous-même, comme je vous l'ordonnais tout à l'heure, mais il n'y aura ni homme, ni quoi que ce puisse être dans le monde, qui vous maîtrise. Regardez donc une âme qui s'est agrandie, qui s'est élevée jusqu'au plus haut point, et dont la supériorité brille surtout dans le mépris de la douleur, regardez-la comme l'objet le plus digne d'admiration. Je l'en croirai bien plus digne encore, si, loin des spectateurs et ne mendiant point d'applaudissements, elle ne veut que se plaire à elle-même. Rien de si louable que ce qui se fait sans ostentation et sans témoins : non que les yeux du public soient à éviter, car les belles actions demandent à être connues : mais enfin, le plus grand théâtre qu'il y ait pour la vertu, c'est la conscience. (II, 26)

Ressouvenons-nous surtout, que notre patience, soutenue, comme je l'ai dit tant de fois, par de continuels efforts de l'âme, doit être la même dans toutes les occasions qu'elle peut avoir de s'exercer. [...]

Pour avoir une conduite uniforme, il faudrait partir d'un principe. Mais, du moins, puisqu'on voit des hommes, à qui la passion ou le préjugé fait braver la douleur, concluez de là, ou

qu'elle n'est pas un mal, ou que si l'on veut l'appeler un mal, parce qu'elle n'accommode pas la nature, c'est un mal si petit, qu'il disparaît à l'aspect de la vertu. Jour et nuit, je vous en prie, occupez-vous de ces réflexions. Il y a bien d'autres conséquences à en tirer. Car, si nous faisons de l'honneur notre unique loi, dès lors nous mépriserons non seulement les traits de la douleur, mais les foudres mêmes de la fortune. (II, 27)

Puisque l'homme est un composé de l'âme et du corps, d'où vient donc, Brutus, qu'il n'a pas donné une égale attention à ces deux parties de son être ? Pour le corps, il a cherché avec soin l'art d'en guérir, ou d'en prévenir les maladies ; et cette invention lui a paru assez utile pour en faire honneur aux Dieux. Mais, à l'égard de l'âme, on n'a pas eu le même empressement pour découvrir l'art de remédier à ses maux ; et depuis qu'il a été découvert, on s'y est moins appliqué : il a eu moins d'approbateurs ; il a même beaucoup d'ennemis. Cette différence viendrait-elle de ce que l'âme, quelque abattu que soit le corps, est toujours en état de juger de ses maladies ; au lieu que le corps ne peut en aucun temps connaître celles de l'âme ? Ainsi, quand elle est malade, comme elle est alors privée de ses fonctions naturelles, il ne lui est pas possible de bien juger de son propre état. Véritablement, s'il avait plu à la nature de nous rendre tels que nous eussions pu la contempler elle-même, et la prendre pour guide dans le cours de notre vie, nous n'aurions besoin, ni de savoir, ni d'étude pour nous conduire. Mais elle n'a donné à l'homme que de faibles rayons de lumière. Encore sont-ils bientôt éteints, soit par la corruption des mœurs, soit par l'erreur des préjugés, qui obscurcissent entièrement en lui cette lueur de la raison naturelle. Ne sentons-nous pas, en effet, au-dedans de nous-mêmes des semences de vertu, qui, si nous les laissions germer, nous conduiraient naturellement à une vie heureuse ? Mais à peine a-t-on vu le jour qu'on est livré à toutes sortes d'égarements et de

fausses idées. On dirait que nous avons sucé l'erreur avec le lait de nos nourrices : et quand nos parents commencent à prendre soin de notre éducation, et qu'ils nous donnent des maîtres, nous sommes bientôt tellement imbus d'opinions erronées, qu'il faut enfin que la vérité cède au mensonge, et la nature aux préventions. (III, 1)

Vouloir nous persuader qu'il n'y a rien de meilleur, rien de plus désirable que les dignités, [...] cette gloire populaire, après quoi courent les plus honnêtes gens, n'est-ce pas nous envier ce que la nature met en nous d'excellent, et vouloir qu'à la place de ce véritable honneur, qui est ce qu'elle nous porte le plus à rechercher, nous embrassions un fantôme, où l'image de la vertu n'est point empreinte, mais où celle de la gloire est grossièrement imitée ? La gloire demande la solidité jointe à l'éclat ; sans quoi ce n'en est que l'ombre. Elle consiste dans les louanges que les gens de bien et les gens sensés donnent à une vertu non commune, et qu'ils lui donnent hautement, unanimement, sans intérêt. Elle est, pour ainsi dire, l'écho de la vertu ; et, comme elle accompagne d'ordinaire les bonnes actions, il ne faut point que les honnêtes gens la rejettent. (III, 2)

Pour moi, je trouve que les maladies de l'âme sont et plus dangereuses et en plus grand nombre que celles du corps. Ce qu'il y a même de plus fâcheux dans ces dernières, c'est qu'en attaquant l'âme elles en troublent la tranquillité, et que, comme dit Ennius, quand on a l'esprit malade,

Rongé d'impatience, on pousse des soupirs ;
On s'égare, on se perd en d'éternels désirs.

Voilà ce qui arrive quand on se livre au chagrin, ou à l'ambition : deux maladies de l'âme, qui, sans parler des autres, valent les plus violentes, dont le corps puisse être attaqué. Et puisque l'âme a bien trouvé le secret de guérir le corps, est-il croyable

qu'elle ne puisse pas aussi se guérir elle-même ? D'autant plus que la guérison du corps dépend souvent de sa constitution, et que l'art du médecin n'est pas toujours garant du succès : au lieu que tout esprit, qui aura vraiment envie de se guérir, et qui obéira aux préceptes des sages, réussira infailliblement. Oui, sans doute la philosophie est la vraie médecine de l'âme : nous n'avons point à chercher hors de nous-mêmes ses remèdes, comme ceux qui agissent sur le corps : il faut seulement, pour nous les rendre salutaires, ne rien négliger de ce qui dépend de nous. (III, 3)

L'esprit atteint de quelque maladie (ces maladies de l'esprit, selon les philosophes, sont, comme je viens de le dire, les passions en mouvements violents) n'est pas plus en santé que le corps affecté de quelque indisposition grave. D'où il résulte que la sagesse est la santé de l'âme ; ôtez la sagesse, plus de santé. […]

Pourquoi dit-on alors que l'homme ne s'appartient plus ? Parce qu'il a cessé d'appartenir à sa raison, qui, au nom même de la nature, doit régner sur l'âme entière. (III, 5)

Vous avez dit, je crois, que l'âme du sage est susceptible de chagrin. […]

J'avoue qu'il est naturel de penser ainsi, car l'homme n'est pas né d'un rocher : il y a dans son cœur je ne sais quoi de tendre et de sensible, qui est sujet à être ému par l'affliction, comme par une espèce d'orage. […]

Osons ne pas couper seulement les branches de nos misères, mais en extirper jusqu'aux fibres les plus déliées. Encore nous en restera-t-il quelques-unes ; tant les racines de la folie sont en nous profondes et cachées. Mais n'en conservons que ce qu'il n'est pas possible de supprimer ; et mettons-nous bien dans l'esprit que sans la santé de l'âme nous ne pouvons être heureux. (III, 6)

Quiconque a du courage présume bien de soi. J'aurais pu dire qu'il est présomptueux, si dans l'usage ce mot, qui devrait marquer une vertu, ne caractérisait un vice. Or, quiconque présume bien de soi, ne craint point : car la crainte ne compatit pas avec la confiance. Mais celui qui est susceptible de chagrin l'est aussi de crainte : car des mêmes choses, dont la présence nous afflige, les approches nous font trembler. Ainsi, le chagrin répugne au courage. Il est donc vrai que quiconque est capable de s'affliger est capable de craindre, et de tomber dans cette abjection d'esprit qui détermine à souffrir la servitude, et à s'avouer vaincu. En venir là, c'est reconnaître sa lâcheté et sa faiblesse. De tels sentiments ne tombent point dans une âme courageuse : donc le chagrin n'y tombe point. Or, le sage est nécessairement courageux : donc le sage n'est pas capable de s'affliger. Un homme courageux doit de plus avoir l'âme grande, celui qui a l'âme grande est incapable de céder ; et celui qui est incapable de céder doit mépriser toutes les choses du monde et les regarder comme au-dessous de soi. Or, nous ne saurions regarder ainsi les choses qui peuvent nous chagriner ; l'homme courageux n'est donc point susceptible de chagrin ; et puisque tout sage est courageux, le chagrin n'entre donc point dans son cœur. Un œil malade, ou quelque autre partie du corps que ce soit, quand elle est indisposée, est peu propre à faire ses fonctions : il en est de même de l'âme, lorsque quelque passion l'agite. Or, la fonction de l'âme est de bien user de sa raison, et par conséquent l'âme du sage, toujours en état de faire un très bon usage de sa raison, est toujours calme : d'où il s'ensuit que le chagrin, qui troublerait son âme, n'y pénètre jamais. (III, 7)

Il est évident que la qualité d'honnête homme renferme ces trois vertus, le courage, la justice, et la prudence. Mais, quoique les vertus aient cela de commun entre elles, qu'elles sont toutes liées les unes aux autres et se tiennent comme par la main, c'est le propre de la modération, que je compte pour la quatrième, de calmer et de régler les mouvements de la cupidité, et de garder

en tout une constante égalité qui s'oppose à tout désir injuste. L'honnête homme donc, ou, si l'on veut, l'homme tempérant et modéré, doit être constant. Qui dit constant dit tranquille. Qui dit tranquille dit libre de toutes passions, et par conséquent de chagrin. Or, le sage possède toutes ces qualités. Il est donc exempt de chagrin. (III, 8)

L'âme du sage est toujours bien disposée. Son cœur ne s'enfle jamais. Jamais il ne sort de son assiette, comme fait l'homme transporté de courroux. Le sage ne saurait donc se mettre en colère. Car s'y mettre suppose un ardent désir de tirer la vengeance la plus éclatante de celui dont on se croit offensé. Or, ce désir entraîne aussi une excessive joie, au cas qu'on ait réussi. Mais il ne tombe point en l'âme du sage, de se réjouir du mal d'autrui. Ainsi, la colère n'y saurait tomber. Cependant, s'il était susceptible de chagrin, il le serait pareillement de colère. Puis donc qu'il est exempt de l'un, il l'est aussi de l'autre. (III, 9)

Jugez-vous donc qu'il soit d'un homme sage, de se laisser ainsi subjuguer par le chagrin, c'est-à-dire, par une souffrance épouvantable ? Car si toute passion est un tourment, on peut dire que le chagrin est une vraie torture. La cupidité nous enflamme ; la joie nous donne des saillies folles ; la crainte nous abat le courage mais le chagrin renferme de bien plus grandes peines ; les langueurs, les angoisses, la consternation ; le désespoir. Il déchire, il dévore l'âme, il la consume entièrement. Qu'on est à plaindre, jusqu'à ce que l'âme soit rentrée dans sa tranquillité ! Tout chagrin (cela est évident) vient de ce qu'on se croit poursuivi et accablé par quelque grand mal. (III, 13)

Voilà, en effet, le comble de la sagesse, de bien connaître l'incertitude des choses du monde ; de ne s'étonner jamais de rien, et d'être bien persuadé que tout est possible. (III, 14)

De penser sérieusement à la nature des choses, aux vicissitudes de la vie, et à la faiblesse de l'homme, ce n'est point s'attrister, c'est remplir les véritables fonctions de la sagesse. Par là et l'on atteint au vrai but de la philosophie qui est de réfléchir sur les choses humaines, et l'on se ménage trois moyens de consolation dans l'adversité. Car, en premier lieu, on se met bien dans l'esprit que toutes choses peuvent arriver ; et il n'y a point de réflexion plus capable que celle-là, d'amortir le coup de l'adversité. Secondement, on s'accoutume à prendre en patience les disgrâces humaines. On reconnaît enfin qu'il n'y a de vrai mal pour l'homme que celui qu'il doit raisonnablement se reprocher ; et qu'il n'a point de reproches à se faire, lorsqu'il essuie une infortune, dont il n'a pu se garantir. [...] Au moment que notre cœur est dévoré par quelque chose qui nous paraît un mal, nous ne sommes pas maîtres de nous le cacher, ni de l'oublier. Ce sont des traits qui nous percent jusqu'au vif. C'est un feu qui nous consume, et qui ne nous laisse pas respirer. Tu m'ordonnes l'impossible de n'y pas penser. Tu m'enlèves un remède que je tiens de la nature, contre les douleurs qui vieillissent ; je veux dire, la réflexion et le temps. Remède lent à la vérité, mais efficace. Tu veux qu'oubliant mes maux je songe à des biens. L'avis serait excellent, et digne d'un grand philosophe, si les biens dont tu parles étaient ceux qui sont les plus dignes de l'homme. (III, 16)

Pourquoi gémis-tu ? Pourquoi te laisses-tu abattre ? Pourquoi succomber ? Pourquoi céder aux coups de la fortune ? Elle peut bien te harceler, te frapper ; mais elle ne doit point te faire perdre courage. Il y a de grandes ressources dans les vertus. Réveille-les donc, si par hasard elles sont endormies. Voici déjà la première de toutes, le courage, qui te donnera assez de fermeté pour mépriser toute sorte d'accidents. Je vois à sa suite la modération, qui ne te passera rien de méprisable ni de lâche. (III, 17)

Qu'y a-t-il encore de plus efficace pour arrêter le cours de nos chagrins que de voir qu'ils ne nous ont été d'aucun fruit, et que nous nous sommes affligés en pure perte ! Si donc le chagrin peut finir, il peut ne pas commencer ; et par conséquent, avouons qu'on ne s'afflige que parce qu'on le veut bien. (III, 28)

Qu'on s'en prenne à la folie des hommes ; le champ est vaste. Ceux qui refusent de se prêter à des motifs de consolation invitent, pour ainsi dire, le malheur à ne les point abandonner : et ceux qui supportent une disgrâce autrement qu'ils ne le conseillent aux autres tombent dans le vice ordinaire aux avares et aux ambitieux, qui déclament contre leurs pareils. Ainsi, le propre de la folie est de voir les défauts d'autrui et d'oublier les siens. Tout le monde sait, par expérience, qu'il n'y a point de chagrin qui ne se dissipe avec le temps ; et que ce qui nous guérit, ce n'est pas le temps, ce sont les réflexions qu'il nous a donné lieu de faire. Une personne qui a eu du chagrin est toujours la même : le sujet qui a causé son chagrin est toujours le même : comment son chagrin n'est-il donc pas toujours le même ? Qu'il ait cessé enfin, cela ne vient pas de ce qu'il s'est écoulé beaucoup de temps, cela vient de ce qu'on a fait beaucoup de réflexions, par lesquelles on s'est persuadé que ce qu'on regardait comme un mal n'en est pas un réel. (III, 30)

Qui voudra donc faire l'office de consolateur, mettra en usage quelqu'un de ces trois moyens. Le premier, de faire voir à la personne qui est affligée que ce qui lui est arrivé n'est point un mal, ou que c'en est un très léger. Le second, de lui représenter la commune condition des hommes, et en particulier la sienne, s'il y a quelque chose qui le mérite. Le troisième, de lui faire sentir que c'est une folie de se consumer en regrets, puisqu'on en connaît l'inutilité. (III, 32)

Le sage ne se livre point à la tristesse, parce qu'elle est sans fondement ; parce qu'elle n'est d'aucun secours ; parce qu'elle ne vient point de la nature, mais du choix de l'homme, et de sa prévention, qui l'invite en quelque manière à s'affliger, quand il s'est mis dans la tête que cela doit être ainsi. Revenez de cette erreur, qui est toute volontaire, et vous ne laisserez plus éclater votre douleur. Vous aurez tout au plus l'âme émue, le cœur serré. Qu'on dise, si l'on veut, que cette émotion est naturelle, à la bonne heure ; pourvu qu'on bannisse à jamais cette sensibilité outrée, horrible, de mauvais augure, et qui ne peut compatir, ni, pour ainsi dire, habiter avec la sagesse. [...]

Sous des noms différents, le chagrin est toujours la même chose. Jalousie, envie, peine qu'on ressent du bonheur d'autrui, pitié, affliction, tristesse, abattement, douleur, gémissements, inquiétudes, soucis, ennuis, consternation, désespoir. [...]

Quoi qu'il en soit, les voilà ces racines, que je dis qu'il faut extirper, de manière qu'il n'en reste aucune. Je conviens que l'entreprise est difficile : mais parvient-on à rien de grand, qu'il n'en coûte beaucoup ? Pourvu que nous soyons dociles aux leçons de la philosophie, elle nous répond du succès. (III, 34)

Selon les Stoïciens, [...] la *tristesse* est l'opinion que l'on a d'un mal présent, jugé tel, qu'il mérite que l'âme s'abatte et se resserre ; la *joie*, l'opinion que l'on a d'un bien présent, jugé tel, qu'on ne saurait être trop charmé de le posséder ; la *crainte*, l'opinion que l'on a d'un mal futur, qui paraît insupportable ; et la *cupidité*, enfin, l'opinion que l'on a d'un bien futur, qui semble promettre de grands avantages. Puisque les passions ne sont toutes qu'opinion, les effets qu'elles produisent sont donc aussi l'ouvrage de l'opinion. Et c'est donc l'opinion qui cause cette espèce de morsure intérieure, dont la tristesse est accompagnée ; ce rétrécissement de l'âme, dans la crainte ; ces vivacités outrées, dans la joie ; ces désirs sans bornes, dans la cupidité. [...]

On subdivise ensuite chaque genre en ses espèces. À la tristesse répondent envie, jalousie, peine, qu'on se fait du bonheur d'autrui, pitié, angoisse, deuil, désolation, chagrin, douleur, lamentation, souci, ennui, souffrance, désespoir. On range sous la crainte, la paresse, la honte, l'épouvante, la peur, l'effroi, le saisissement, le trouble, la timidité. Avec la *joie*, on met la malignité, la sensualité, la vanité, et ainsi du reste. Avec la *cupidité*, la colère, l'emportement, la haine, l'inimitié, la discorde, l'avidité, le désir et les autres mouvements de cette nature. (IV, 7)

Comme dans le corps il y a des maladies, des infirmités et des vices, tous trois peuvent être aussi dans l'âme. Par *maladie*, on entend une altération de tout le corps. Par *infirmité*, l'affaiblissement de quelque partie. Par *vice*, quelque irrégularité dans la conformation. Toute maladie, toute infirmité, vient de ce que la santé est attaquée : au lieu que le vice de conformation est visible, sans que la santé en souffre. Quand on applique ceci à l'âme, on ne peut distinguer autrement que par la pensée les *maladies* d'avec les *infirmités*. Mais le vice, ou la mauvaise conformation de l'âme est une qualité, une habitude, qui consiste en ce qu'on n'a point de règle dans l'esprit, et qu'on n'est jamais d'accord avec soi-même. Ainsi, l'âme infirme ou malade est celle qui s'est laissé prévenir de quelque opinion fausse, comme nous l'avons expliqué ci-dessus. Et l'âme mal conformée est celle qui n'a point de confiance, point de consistance, point de principes uniformes et stables, mais une perpétuelle contrariété de sentiments. Ajoutons que c'est aussi dans les biens, et non dans les maux seulement, qu'il se trouve de la ressemblance entre l'âme et le corps. L'âme a sa *beauté*, sa *force*, sa *santé*, sa *vigueur*, son *agilité*, ni plus ni moins que le corps. Ce qui fait qu'un corps est sain, c'est un juste mélange de ses humeurs ; et ce qui fait la *santé* de l'âme, c'est le parfait accord de ses jugements et de ses opinions avec le bon sens. [...]

Comme une exacte proportion des membres, jointe à un beau coloris, est ce qui fait la *beauté* du corps, de même ce qui fait la beauté de l'âme, c'est la justesse de ses jugements, mais une justesse éclairée, qui porte sur des principes inébranlables, et qui marche toujours à la suite de la vertu, si elle n'est l'essence même de la vertu. *Force* et *vigueur* se disent de l'âme comme du corps, et dans le même sens. On dit aussi l'*agilité* de l'âme, comme celle du corps, pour marquer la facilité qu'elle a de parcourir en un instant une infinité d'objets. (IV, 13)

L'homme toujours modéré, toujours égal, toujours en paix avec lui-même, jusqu'au point de ne se laisser jamais, ni accabler par le chagrin, ni abattre par la crainte, ni enflammer par de vains désirs, ni amollir par une folle joie, c'est là cet homme sage, cet homme heureux que je cherche. Rien sur la terre, ni d'assez formidable, pour l'intimider ; ni d'assez estimable, pour lui enfler le cœur. Que verrait-il dans tout ce qui fait le partage des humains, qu'y verrait-il de grand, lorsqu'il se met l'éternité devant les yeux, et qu'il conçoit l'immensité de l'univers ? À quoi se bornent les objets, qui sont à notre portée ! À quoi se bornent nos jours ! Et d'ailleurs, un homme sage fait continuellement autour de lui une garde si exacte qu'il ne lui peut rien arriver d'imprévu, rien d'inopiné, rien qui lui paraisse nouveau. Partout il jette des regards si perçants qu'il découvre toujours une retraite assurée, où il puisse, quelque injure que lui fasse la fortune, se rendre inaccessible aux chagrins, et trouver la paix dans sa constance. Ainsi supérieur, et à la tristesse, et à toute autre passion, ainsi heureux, et parfaitement heureux de les avoir toutes domptées. Un reste de passion suffirait toujours, non seulement pour priver l'âme de son repos, mais pour la rendre vraiment malade. […]

La raison ne vous dit-elle pas assez que tous ces objets qui excitent dans votre âme, ou de fougueux désirs, ou de vains

transports de joie, ne sont pas de vrais biens ; et que ceux qui vous consternent, ou qui vous épouvantent, ne sont pas de vrais maux ; mais que ces divers excès, ou de tristesse, ou de joie, sont également l'effet des préjugés qui vous aveuglent ? Préjugés dont le temps a bien la force lui seul d'arrêter l'impression : car, quoiqu'il n'arrive nul changement réel dans l'objet, cependant à mesure que le temps l'éloigne, l'impression s'affaiblit dans les personnes les moins sensées : et par conséquent, à l'égard du sage, cette impression ne doit pas même commencer. (IV, 17)

Ayez un profond mépris pour tout ce qui peut arriver ; n'appréhendez point la mort ; regardez la peine et la douleur comme aisées à supporter. Avec de tels principes, bien médités et bien gravés dans le cœur, votre courage sera ferme, sera inébranlable. […] Qu'y a-t-il de plus indécent que la colère ? (IV, 23)

Les philosophes, comme je l'ai déjà dit, ont tous à cet égard une seule et même méthode, qui est non d'examiner la qualité de ce qui trouble l'âme, mais d'attaquer le trouble même. Il s'agit uniquement d'éteindre la cupidité dans mon cœur : ne vous arrêtez donc point à me prouver que ce qui l'allume n'est pas un bien véritable ; mais allez droit à ma cupidité, et ôtez-la-moi. Que le souverain bien consiste dans la vertu, ou dans la volupté, ou dans un mélange de l'un et de l'autre, ou dans l'honnête, l'agréable, et l'utile joints ensemble, peu nous importe ici, puisque la cupidité, eût-elle pour objet la vertu même, ne laisse pas d'être un mouvement déréglé, qui ne mérite pas moins d'être réprimé que s'il avait un autre objet. Pour nous calmer l'âme, il suffit de nous mettre devant les yeux ce que nous sommes, quelle est la loi universelle du genre humain, à quelles conditions la vie nous a été donnée. (IV, 29)

Un homme vraiment éclairé, et qui jamais ne juge légèrement, se conserve une fermeté, une assurance, que rien n'ébranle. Mais, où cette assurance n'est pas, il s'y trouve au contraire une incertitude affreuse, qui perpétuellement nous promène de l'espérance à la crainte et de la crainte à l'espérance. Penser juste, c'est ce qui fait l'égalité de l'âme. Penser faux, c'est ce qui la trouble. Quand on dit qu'il y a des gens portés naturellement ou à la colère, ou à la pitié, ou à l'envie, ou à quelque autre passion, cela signifie que la constitution de leur âme, si j'ose ainsi parler, n'est pas bien saine. [...]

Quelque penchant qu'on ait donc pour tel ou tel vice, on est cependant maître de s'en garantir : de même qu'on peut, quoique né avec des dispositions à certaines maladies, jouir d'une bonne santé. À l'égard des vices qui viennent purement de notre faute, et non d'un penchant naturel, ne les imputons qu'à nos préjugés, qui nous font prendre pour des biens ou pour des maux ce qui n'en est pas. La différence des préjugés fait la diversité des passions. Quelles qu'elles soient, ne les laissons point vieillir : car il en est des maladies de l'âme comme de celles du corps : une tumeur qui vient seulement de se former à l'œil est bien plus tôt guérie qu'une fluxion invétérée. (IV, 37)

Parce qu'une vie heureuse est le partage d'une âme tranquille, où il ne s'élève aucun de ces mouvements impétueux qui dérangent la raison. Un homme qui craint la douleur ou la mort, peut-il n'être pas malheureux, puisque souvent nous éprouvons l'un, et que nous sommes continuellement menacés de l'autre ? Que sera-ce, si le même homme, comme c'est chose ordinaire, craint encore la pauvreté, le mépris, l'ignominie ; s'il a peur de devenir perclus ou aveugle ; s'il craint la servitude, malheur qui souvent arrive non seulement à des particuliers, mais même à des nations puissantes ? Que sera-ce, si, non content de trembler pour l'avenir, il éprouve des malheurs présents ; s'il a les

horreurs de l'exil à supporter ; s'il perd ses parents, ses amis ? Un homme qui se voit en butte à tant d'infortunes, et qui se livre à son chagrin, peut-il n'être pas infiniment à plaindre ? Mais trouvez-vous plus heureux cet autre, que nous voyons en proie à ses passions ; qui désire tout avec fureur ; qui veut envahir tout, et que rien ne peut assouvir ; en sorte que sa soif, à mesure qu'il la satisfait, en devient plus ardente ? Que dirons-nous de ces esprits légers, qui s'abandonnent aux transports d'une joie frivole, et qui sont toujours si contents d'eux-mêmes ? Plus on les voit infatués de leur bonheur, plus ils font pitié. Tous ces gens-là étant malheureux, il faut donc, au contraire, que ceux-là soient heureux, qu'aucune frayeur n'émeut, qu'aucun chagrin ne ronge, qu'aucune cupidité n'enflamme, qu'aucune folle joie ne transporte, qu'aucune volupté n'amollit. On juge que la mer est calme, quand sa surface n'est pas même agitée du moindre vent ; et de même on juge que l'âme est tranquille, quand nul trouble ne l'agite. Quelqu'un, d'un courage à l'épreuve des plus cruelles injures du sort, et par conséquent inaccessible à la crainte et à la tristesse ; si de plus il a foulé aux pieds la cupidité et la volupté, par où ne serait-il pas heureux ? Or, supposé que la vertu mette un homme dans cette situation, comment n'aurait-elle pas tout ce qu'il faut pour nous procurer un bonheur parfait ? (V, 6)

Ceux qui savent raisonner ne s'attachent pas à ce qu'on dit ; ils examinent ce qu'on doit dire. Quand j'avance ici cette proposition : *Que tous les gens de bien sont heureux,* il faut peser mes termes. Par celui de *gens de bien*, il est clair que j'entends ceux qui réunissent toutes les vertus. Par celui d'*heureux*, j'entends ceux qui possèdent tous les biens, sans aucun mélange de maux. Car je ne crois pas que la félicité nous présente d'autre notion que l'assemblage de tous les biens, à l'exclusion de tous les maux. (V, 10)

Je suis d'une secte où l'on v
qui vient à nous paraître le plu
dans le moment : et c'est ce qui
indépendants. (V, 11)

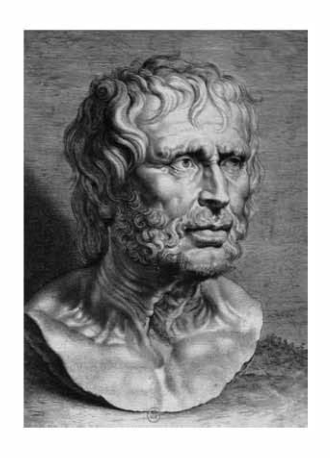
Vous allez encore l'entend
« Celui-là, dit-il, me paraît pre
être heureux, qui tâche de trou
ce qui peut le rendre tel ; sans
du caprice d'autrui. Un homm
il est courageux ; il est sage, et
prospérité, à la mort comme à
obéit à l'ancien précepte, qui no
trop, ni à la joie, ni au chagrin, p
porter toutes sur ce qui dépend

Si le bonheur de chaque es

Puisque les passions nous rendent donc malheureux, et que la paix de l'âme fait un effet contraire : les passions étant un égarement de notre raison, doublement séduite, tantôt par de prétendus maux qui nous jettent dans la tristesse ou dans la crainte ; tantôt par de faux biens qui excitent de violents désirs ou de vains transports de joie : quand vous verrez un homme libre et dégagé de toutes ces sortes d'agitations, si opposées les unes aux autres, hésiterez-vous à le croire heureux ? Or, telle est toujours la situation du sage : donc le sage est toujours heureux. Ajoutons que tout bien est agréable. Tout ce qui est agréable mérite de l'estime. Tout ce qui mérite de l'estime est glorieux, est louable, et par conséquent honnête. Tout bien est donc honnête. […]

Comme un tas de blé n'est composé que de grains d'une même espèce, aussi le bonheur est-il un tout, dont les parties doivent se ressembler. Or, il n'y a que l'honnête qui fasse le bonheur. Quand vous y mêlerez quelque chose d'un genre différent, il n'en saurait résulter un tout, qui soit honnête ni, par conséquent, qui puisse servir à nous rendre heureux. Tout bien est désirable. Tout ce qui est désirable doit être approuvé. Tout ce que vous aurez jugé digne d'approbation doit plaire. Tout ce qui peut vous plaire doit avoir un mérite réel. Donc il est digne de louange. Or, il n'y a que l'honnête qui soit digne de louange. Donc il n'y a de bien que ce qui est honnête. (V, 15)

Ce raisonnement de Socrate, le chef des philosophes : « Tel, dit-il, qu'est le cœur de l'homme, tel est l'homme. Tel est l'homme, tels sont ses discours. Tels sont ses discours, telles sont ses actions, telle est sa vie. Or, le cœur de l'homme de bien est louable : sa vie l'est donc aussi : elle est donc honnête, puisqu'elle est louable : et de là il s'ensuit que l'homme de bien est heureux. » (V, 16)



Sénèque *(v. 4 av. J.-C.-65)*

Lucius Annaeus Seneca aura été sans conteste l'un des esprits les plus brillants de l'époque impériale romaine. À la fois homme d'État, philosophe, auteur de tragédies, mais aussi renommé comme précepteur avisé de Néron[1], il laisse derrière lui, après sa disparition dans la seconde moitié du premier siècle de notre ère, une œuvre qui aura un impact majeur sur les siècles futurs.

Plus que tout autre de ses talents, sa vision de moraliste hors pair va profondément influencer – pour ne pas dire façonner – la pensée occidentale des temps à venir, tant au MoyenÂge qu'au cours de la Renaissance, au point d'enthousiasmer, voire de fasciner, les penseurs et les philosophes les plus éminents, au premier rang desquels Montaigne s'affichera comme l'un de ses admirateurs les plus fervents.

Car, si la morale de Sénèque est porteuse d'enseignements précieux sur les courants philosophiques de son temps, à savoir l'époque hellénistique et impériale, elle est surtout dédiée à la pratique de la direction spirituelle. En stoïcien convaincu de ses principes, Sénèque aborde en fait, sous divers points de vue, un seul et même thème fondamental : celui du « souverain bien » de l'homme, qui n'est autre que la conduite morale de sa vie.

1. En guise de remerciement pour les nombreux conseils et bienfaits qu'il lui aura prodigués avec bienveillance, Néron ordonnera à Sénèque de se suicider, l'accusant d'avoir participé à la conspiration de Pison, alors qu'il s'était retiré de la vie politique depuis plusieurs années pour se consacrer exclusivement à la philosophie.

De la tranquillité de l'âme

Cette ferme assiette de l'âme, appelée chez les Grecs εὐτυμία, et qui fut pour Démocrite le texte d'un bel ouvrage, je l'appellerai tranquillité ; car il n'est pas nécessaire d'imiter et de calquer jusqu'aux formes des expressions : la chose dont nous parlons veut être désignée par un terme qui ait la force du mot grec, non sa physionomie. Nous cherchons donc où réside cette constante égalité, cette allure uniforme d'une âme en paix avec elle-même, heureuse et charmée de ses seuls trésors, dont le contentement ininterrompu porte sur une base immuable, une âme enfin que rien ne peut enfler ni abattre : voilà la vraie tranquillité. […]

Rangeons tout à la fois dans la même classe et ces hommes qui, tristes jouets de leur légèreté, de leurs dégoûts, de leurs éternels changements de projets, n'aiment jamais rien tant que ce qu'ils ont quitté, et ceux qui croupissent dans le marasme de l'inertie. Ajoutes-y ceux qui, comme travaillés d'insomnie, s'agitent dans tous les sens, essaient toutes les postures et ne doivent enfin le repos qu'à l'épuisement, renouvelant sans cesse les formes de leur existence pour s'arrêter où les a surpris non point la haine du changement, mais la vieillesse, trop paresseuse pour innover ; et ceux qui, peu changeants dans leurs plans de vie, persistent moins par constance que par apathie. Ils vivent, non comme ils veulent, mais comme ils ont commencé. Il est mille autres variétés de ce mal : mais uniforme en ses résultats, tout vice se déplaît à lui-même. Cela vient d'une âme privée d'équilibre, passionnée, mais timide ou malheureuse dans son ambition, soit qu'on n'ose pas tout ce qu'on désire, soit qu'on n'y atteigne point, et qu'élancé de plein vol vers ses espérances on flotte forcément sans appuis ni base, suspendu dans l'espace qui nous sépare de l'objet de nos vœux. La vie n'est plus qu'incertitude, apprentissage et pratique obligée d'artifices dégradants,

pénibles ; et quand le succès manque à l'œuvre, on souffre de s'être déshonoré en pure perte, on gémit non d'avoir voulu le mal, mais de l'avoir voulu en vain. Alors viennent nous saisir et le regret de nos entreprises et la peur d'en commencer d'autres ; alors grondent ces orages d'une âme qui ne trouve plus à s'épandre au-dehors ; car elle ne peut ni commander ni obéir à ses passions ; l'existence s'arrête sur elle-même, faute d'essor suffisant, et au milieu de ses vœux déconcertés une morne langueur la flétrit. […]

De là, cet ennui, ce mécontentement de soi, cette agitation de pensée qui n'a pas où se reposer, cette chagrine et maladive impatience du loisir, d'autant plus vive qu'on rougit d'en avouer les motifs, que l'amour-propre concentre profondément ses tortures, que les passions à la gêne et captives, faute d'issue se dévorent entre elles. De là, ces abattements de corps et d'esprit, ce chaos d'irrésolutions sans fin, ces premiers pas qui laissent en suspens, ces échecs qui désespèrent, cette disposition à maudire notre inutilité, à nous plaindre de n'avoir rien à faire ; de là, cette jalousie haineuse de l'agrandissement d'autrui. Car l'aliment de l'envie, c'est l'inertie après l'insuccès : on souhaite la ruine de tous parce qu'on n'a pas pu s'élever ; et l'aversion que lui inspire l'avancement des autres, jointe au dépit de ses mécomptes, aigrit l'homme contre sa fortune, il querelle son siècle, il se réfugie dans l'ombre où il couve son propre supplice, seul avec ses dégoûts et sa confusion. […]

Ainsi l'homme toujours se fait lui-même… Mais que sert de fuir, s'il ne se quitte pas ? Il est à lui-même son éternel, son insupportable compagnon. Sachons-le donc bien : nos ennuis ne sont pas la faute des lieux, mais la nôtre. (II)

Réfugie-toi dans l'étude, tu échapperas à tous tes dégoûts de l'existence : l'ennui du jour ne te fera pas soupirer après la nuit, tu ne seras point à charge à toi-même et inutile aux

autres, tu t'attireras de nombreux amis, et les plus honnêtes citoyens afflueront vers toi. Jamais, en effet, si obscure qu'elle soit, la vertu ne reste cachée ; elle exhale au loin ses parfums, et quiconque est digne de l'approcher la devine à la trace. Que si nous rompons tout commerce avec nos semblables, si nous répudions le genre humain pour vivre concentrés en nous seuls, l'effet de cette solitude, désaffectionnée de tout, sera l'absence de motifs d'action. Nous nous mettrons à bâtir ici, à démolir là, à repousser la mer par nos constructions, à faire venir de l'eau en dépit des lieux, à gaspiller ce temps que la nature nous donne pour un meilleur usage. Tel en est trop avare, tel autre, prodigue ; ceux-ci le dépensent de manière à s'en rendre compte ; ceux-là ne s'en réservent rien. Et quoi de plus pitoyable qu'un vieillard qui n'a, pour témoigner qu'il a longtemps vécu, que le nombre de ses années ! […]

Rien de ce que fait un bon citoyen n'est perdu : sa façon d'écouter, ses regards, son visage, son geste, son opposition muette, sa démarche même sont utiles. Comme ces substances salutaires qu'il n'est besoin ni de goûter, ni même de toucher, dont le parfum est efficace, la vertu répand de loin et sans qu'on la voie son heureuse influence. Soit que la vertu ait libre carrière et jouisse de ses droits, soit qu'elle n'ait qu'un accès précaire et replie forcément sa voile ; inactive, silencieuse et circonscrite, ou brillant au grand jour, en quelque état qu'elle soit elle sert l'humanité. […]

Toutes les barrières ne sont jamais si bien fermées qu'un acte honorable ne puisse se faire jour. […]

Selon que le permettent les circonstances politiques ou notre destin personnel, il faut étendre ou resserrer notre sphère d'action, mais agir en toute occurrence sans que la crainte nous retienne engourdis. Et l'homme de cœur est celui qui de toutes parts en butte à d'imminents périls, quand le bruit des armes et des chaînes résonne autour de lui, ne brise point son courage

aux écueils, comme aussi ne s'y dérobe pas : s'enterrer n'est point se sauver. (III)

Il faut considérer d'abord ce que nous sommes, puis ce que nous voulons entreprendre, enfin les hommes pour lesquels et avec lesquels nous devons agir. (IV)

Il faut ensuite apprécier nos entreprises et mesurer nos facultés à nos projets. Car il doit toujours y avoir plus de puissance dans le porteur que dans le fardeau, qui nécessairement nous écrase, s'il dépasse nos forces. (V)

Enfin, il faut choisir les hommes, voir s'ils sont dignes que nous leur consacrions une partie de notre existence, si le sacrifice de notre temps leur profitera. [...]

Demande-toi si c'est à l'action ou aux loisirs studieux et à la contemplation, que la nature t'a fait le plus apte, puis incline où te porte l'instinct de ton génie, [...] car les vacations forcées réussissent mal, tout labeur contre nature est stérile. (VI)

Point de situation dans la vie qui n'ait ses douceurs, ses heures de relâche, ses plaisirs, pourvu qu'au lieu de se croire à plaindre on travaille à se faire envier.

Le meilleur titre que la nature ait à notre reconnaissance, c'est que sachant pour quelles misères nous naissons, elle a imaginé, comme adoucissement à nos peines, l'habitude qui nous familiarise vite avec ce qu'elles ont de plus rude. [...]

Tout état est un esclavage. Accoutumons-nous donc au nôtre ; plaignons-nous-en le moins possible, et sachons saisir tout ce qu'il s'y rattache d'avantages. Il n'est pas de sort si pénible qu'un bon esprit n'y trouve quelque dédommagement. Souvent, par une habile distribution, un très petit espace se prête à une foule d'emplois, et l'enclos le plus resserré devient habitable à qui sait

en tirer parti. Oppose la raison à tous les obstacles : devant elle les âpres écueils s'aplanissent, les étroits sentiers s'élargissent, et les fardeaux sont moins lourds à qui sait les porter. Il ne faut pas non plus que nos désirs volent trop loin ; ne leur laissons que l'horizon le plus proche, puisqu'ils ne peuvent souffrir une captivité absolue. Renonçons à ce qui n'est point pour nous ou qui coûte trop de peine ; allons à ce qui appelle notre main et sourit à nos espérances ; mais sachons que toutes choses sont également frivoles ; à l'extérieur diverses formes, au fond mêmes vanités. (X)

Ceci s'adresse aux âmes imparfaites, faibles et non encore guéries ; je ne parle pas au sage. Celui-là n'a pas à marcher d'un pas timide et par tâtonnements ; il a tellement foi en lui-même qu'il avancera sans hésiter à l'encontre de la Fortune et jamais ne lâchera pied devant elle. Car en quoi pourrait-il la craindre ? […]

Et loin de le rabaisser à ses propres yeux, cette idée qu'il ne s'appartient pas lui fait apporter en toute chose autant de scrupule et de circonspection qu'une conscience religieuse et pure en met dans la conservation d'un dépôt. […]

Si c'est la nature, notre première créancière, qui nous appelle à restitution, disons-lui de même : « Reprends cette âme meilleure que tu ne me l'as donnée. Sans tergiverser, ni reculer, je te représente volontairement ce que j'ai reçu de toi sans le savoir ; emporte-le. » Retourner au lieu d'où l'on est venu, qu'y a-t-il là de si terrible ? Celui-là vivra mal qui ne saura pas bien mourir. La vie est la première chose qu'il faut réduire à sa vraie valeur : compte-la au nombre de tes servitudes. […]

Ainsi de nous : c'est une cause ordinaire de mort que la peur de mourir.

Qui craint la mort ne fera jamais acte d'homme vivant ; mais celui qui sait bien que dès l'heure où il fut conçu son arrêt fut porté, celui-là vivra selon les termes de l'arrêt, et en même temps,

par la même force d'âme, fera en sorte que nul événement ne soit imprévu pour lui. En voyant d'avance le possible comme certain, il amortira le choc de tous les maux : car, à l'homme qui s'y tient prêt, qui les attend, ils n'apportent rien de nouveau ; mais celui qui, plein de sécurité, ne prévoit que d'heureuses chances, est accablé lorsqu'ils arrivent. […]

Le trait qui m'a frappé peut frapper tous les hommes.

Si nous gravons cela au fond de notre âme, si nous regardons tous les maux, qui journellement pullulent sous nos yeux, comme ayant le chemin aussi libre vers nous que vers les autres, nous nous trouverons armés bien avant 1'attaque. Il n'est plus temps de s'aguerrir au péril quand le péril est en présence. […]

Souviens-toi que toute condition est chancelante, et que les revers d'autrui peuvent aussi t'atteindre. (XI)

Si l'obstination est une cause nécessaire de misère et d'angoisses, puisque, à chaque instant, la Fortune lui arrache quelque illusion, un mal bien plus grave, c'est la légèreté qui ne se fixe nulle part. Deux fléaux pour la paix de l'âme : ne pouvoir ni changer ses plans, ni souffrir son sort. Détachons-nous donc entièrement du dehors pour revenir à nous : que sûre d'elle-même, heureuse et fière de ses avantages, notre âme se retire, le plus qu'elle pourra, de ce qui n'est pas elle, et que désormais toute à soi, insensible aux pertes, elle prenne en bonne part jusqu'à l'adversité. (XIV)

Il est encore une source féconde de sollicitudes, c'est le pénible soin qu'on prend de se composer et de ne jamais se montrer tel qu'on est, comme font tant d'hommes dont toute la vie est un mensonge, une représentation de théâtre. Quel supplice que d'avoir sans cesse les yeux sur nous-mêmes, et de trembler qu'on ne nous reconnaisse pour n'être pas ce que nous semblons ! Quelle anxiété de tous les instants que de prendre le moindre coup d'œil pour un jugement porté sur nous ! Car mille incidents

viendront malgré nous nous dévoiler ; et dût-on réussir dans un rôle aussi difficile, quelle jouissance ou quelle sécurité, de passer sa vie sous le masque !

Mais quelle satisfaction dans cette simplicité franche qui n'a d'ornement qu'elle-même, qui ne jette pas un manteau sur ses mœurs ! On court le risque, il est vrai, d'être mésestimé, si tout en nous est sans voile pour tous ; car bien des gens dédaignent ce qu'ils abordent de trop près. Mais le vrai mérite n'a pas à craindre de rien perdre à un examen trop familier ; et, après tout, le dédain que nous attirerait la franchise vaut mieux que le supplice d'une continuelle dissimulation. Prenons toutefois un juste milieu : la distance est grande entre la franchise et le trop d'abandon.

Il faut aussi se retirer souvent en soi-même ; la fréquentation d'hommes qui ne nous ressemblent pas trouble l'âme la mieux réglée, réveille les passions et irrite ce qu'il peut y avoir en nous de parties faibles et mal guéries. Entremêlons toutefois les deux choses et cherchons tour à tour la solitude et le monde. L'une fait désirer de revoir les hommes, l'autre d'habiter avec soi ; elles se servent mutuellement de correctif ; la solitude guérit du dégoût de la foule, la société dissipe l'ennui de l'isolement. […]

Il faut donner du relâche à la pensée : elle se relève, après le repos, plus ferme et plus énergique. Comme on ne doit pas trop exiger du champ le plus fertile qu'épuiserait bientôt une production non interrompue, ainsi l'esprit le plus vigoureux se brise par un labeur trop assidu. Il veut, pour reprendre sa force, être détendu, relâché quelque peu. De la continuité des travaux résulte pour lui une sorte d'émoussement et de langueur. […]

Ménageons nos forces intellectuelles et donnons-leur par intervalles un repos qui soit pour elles un aliment réparateur. […]

L'imagination ne peut s'élever au grandiose et à la majesté du langage, si elle n'est fortement émue. C'est en dédaignant les pensées vulgaires et de tous les jours, c'est quand le souffle sacré l'exalte et la transporte, c'est alors qu'elle fait entendre des

accents plus qu'humains. Elle ne peut atteindre à rien de sublime, à aucune œuvre ardue, tant qu'elle demeure en son assiette. Il faut qu'elle s'écarte de la voie commune, que toute à son élan et mordant son frein, elle entraîne son guide et le porte où il eût à lui seul désespéré de monter.

Je t'ai montré, cher Sérénus, les moyens de conserver à l'âme sa tranquillité, de la lui rendre, de résister à la subtile contagion des vices. Sache bien toutefois qu'aucun de ces moyens n'est assez puissant pour préserver ce fragile trésor, si une active et continuelle vigilance n'entoure notre âme toujours prête à faillir. (XV)

De la vie heureuse

Vivre heureux, mon frère Gallion, voilà ce que veulent tous les hommes : quant à bien voir ce qui fait le bonheur, quel nuage sur leurs yeux ! Et il est si difficile d'atteindre à la vie heureuse, qu'une fois la route perdue, on s'éloigne d'autant plus du but qu'on le poursuit plus vivement ; toute marche en sens contraire ne fait par sa rapidité même qu'accroître l'éloignement. Il faut donc, avant tout, déterminer où nous devons tendre, puis bien examiner quelle voie peut y conduire avec le plus de célérité. Nous sentirons, sur la route même, pourvu que ce soit la bonne, combien chaque jour nous aurons gagné et de combien nous approcherons de ce but vers lequel nous pousse un désir naturel. […]

Par-dessus tout, gardons-nous de suivre en stupide bétail la tête du troupeau, et de nous diriger où l'on va plutôt qu'où l'on doit aller. Or, il n'est rien qui nous jette en d'inextricables misères comme de nous régler sur le bruit public, regardant comme le mieux ce que la foule applaudit et adopte, ce dont

on voit le plus d'exemples, et vivant non pas d'après la raison mais d'après autrui. [...]

Il n'est pas bon de s'attacher à ceux qui marchent devant ; et comme chacun aime mieux croire que juger, de même au sujet de la vie jamais on ne juge, on croit toujours : ainsi nous joue et nous précipite l'erreur transmise de main en main, et l'on périt victime de l'exemple. [...]

L'humanité n'est pas tellement favorisée que le meilleur parti plaise au plus grand nombre : le pire se reconnaît à la foule qui le suit. Cherchons ce qu'il y a de mieux à faire, non ce qui est le plus habituel, ce qui met en possession d'une félicité stable, non ce qu'approuve le vulgaire, le plus sot interprète de la vérité. (I)

Pourquoi ne pas chercher plutôt un bien qui profite, qui se sente, non un bien de parade ? Ces choses qui font spectacle, qui arrêtent la foule, que l'on se montre avec ébahissement, brillantes à l'extérieur, ne sont au fond que misères. Je veux un bonheur qui ne soit pas pour les yeux, je le veux substantiel, partout identique à lui-même, et que la partie la plus cachée en soit la plus belle ; voilà le trésor à exhumer. Il n'est pas loin ; on peut le trouver : il ne faut que savoir où porter la main. [...]

D'après le grand principe de tous les Stoïciens, c'est la nature que je prétends suivre : ne pas s'en écarter, se former sur sa loi et sur son exemple, voilà la sagesse. La vie heureuse est donc une vie conforme à la nature ; mais nul ne saurait l'obtenir, s'il n'a préalablement l'âme saine et en possession constante de son état sain ; si cette âme n'est énergique et ardente, belle de ses mérites, patiente, propre à toutes circonstances, prenant soin du corps et de ce qui le concerne, sans anxiété toutefois, ne négligeant pas les choses qui font le matériel de la vie, sans s'éblouir d'aucune, et usant des dons de la Fortune, sans en être l'esclave. On comprend, quand je ne le dirais pas, que l'homme devient à jamais tranquille et libre, quand il s'est affranchi de

tout ce qui nous irrite ou nous terrifie. Car en place des voluptés, de toute chose étroite et fragile qui flétrit l'homme en le perdant, succède une satisfaction sans bornes, inébranlable, toujours égale ; alors l'âme est en paix, en harmonie avec elle-même, et réunit la grandeur à la bonté. Toute cruauté en effet vient de faiblesse. (III)

Ce sera donc tout un si je dis : « Le souverain bien, c'est une âme qui dédaigne toute chose fortuite, et qui fait sa joie de la vertu » ; ou bien : « C'est l'invincible énergie d'une âme éclairée sur les choses de la vie, calme dans l'action, toute bienveillante et du commerce le plus obligeant. » Je suis libre de dire encore : « Celui-là est heureux pour lequel il n'est de bien ou de mal qu'une âme bonne ou dépravée ; qui cultive l'honnête, et, content de sa seule vertu, ne se laisse ni enfler ni abattre par les événements ; qui ne connaît pas de plus grandes délices que celles qu'il puise, dans son cœur, et pour qui la vraie volupté est le mépris des voluptés. » […]

L'homme établi sur une telle base aura, ne le cherchât-il point, pour compagnes nécessaires une perpétuelle sérénité, une satisfaction profonde comme la source dont elle sort, heureux de ses propres biens et ne souhaitant rien de plus grand que ce qu'il trouve en soi. (IV)

Élançons-nous donc vers la liberté que rien ne donne, hormis l'indifférence pour la Fortune. Alors commencera ce bonheur inappréciable, ce calme d'un esprit retiré en un asile sûr d'où il domine tout ; alors plus de terreurs ; la possession du vrai nous remplira d'une joie immense, inaltérable, et de sentiments affectueux et expansifs que nous savourerons moins comme des biens, que comme les fruits d'un bien qui est en nous. […]

Il n'est d'esprit serein et dégagé de toute affliction que celui qui, échappant aux plaies déchirantes comme aux moindres

égratignures, reste à jamais ferme où il s'est placé, certain de garder son assiette en dépit des colères et des assauts de la Fortune. (V)

Sans la raison point de bonheur ; et la raison n'est point chez l'homme qui néglige les meilleurs aliments et n'a faim que de poisons. Pour être heureux il faut donc un jugement sain ; il faut que, content du présent quel qu'il soit, on sache aimer ce que l'on a ; il faut que la raison nous fasse trouver du charme dans toute situation. (VI)

La nature en effet est le guide qu'il faut suivre ; c'est elle qu'observe, elle que consulte la raison. C'est donc une même chose que vivre heureux et vivre selon la nature. Or, voici en quoi cela consiste : à jouir de nos facultés physiques et de ce qui est fait, pour elles, en usufruitier vigilant mais sans peur, comme de choses prêtées pour un jour et fugitives, à ne pas subir leur servitude, ni nous laisser posséder par ce qui ne vient point de nous, à mettre les aises du corps et les avantages fortuits au rang que tiennent dans les camps les auxiliaires et les troupes légèrement armées. Que tout cela serve et ne commande point ; à ce titre seulement l'âme en tirera profit. Que l'homme de cœur soit incorruptible aux choses du dehors, invincible, admirateur seulement de son être, ayant foi dans son âme, préparé à l'une et à l'autre fortune, artisan de sa vie. Que l'assurance chez lui n'aille pas sans la science, ni la science sans la fermeté ; que ses résolutions tiennent une fois prises, et que dans ses décrets il ne se glisse pas de rature. On conçoit, sans que je l'ajoute, quelle paix, quelle concordance régnera dans un tel esprit, et que tous ses actes seront empreints d'une dignité bienveillante. Chez lui, la véritable raison sera greffée sur les sens et y prendra ses éléments ; car il n'a pas d'autre point d'appui pour faire effort ou prendre son élan vers le vrai, puis se replier sur lui-même. […]

Qu'ainsi fasse l'esprit humain : lorsqu'en suivant les sens dont il dispose, il se sera porté par eux à l'extérieur, qu'il soit maître d'eux et de lui-même et enchaîne près de lui en quelque sorte le souverain bien. De là sortiront cette unité de force, cette puissance homogène et cette raison sûre qui ne se partage et n'hésite pas plus sur ce qu'elle juge ou peut saisir, que sur ses convictions. Quand elle a mis cet ordre, ce plein accord entre toutes ses parties, quand elle s'est, pour ainsi dire, harmonisée, le souverain bien est conquis. Il ne reste plus de fausse voie, de passage où l'on glisse, où l'on se heurte, où l'on chancelle. Tout se fait par sa libre autorité, rien n'arrive contre son attente ; chacun de ses actes tourne à bien et s'exécute avec cette facilité prompte et cette allure qui ne tergiversent jamais. La lenteur, l'incertitude trahissent la lutte et l'inconsistance des pensées. Oui, prononce-le hardiment : le souverain bien, c'est l'harmonie de l'âme, car les vertus doivent être où se trouvent l'accord et l'unité. (VIII)

Tous ces philosophes [Platon, Épicure, Zénon…], en effet, ne nous entretenaient pas de leur vie à eux, mais de celle qu'il faut se proposer. C'est de la vertu, non de moi que je parle ; et quand je fais la guerre aux vices, je la fais avant tout aux miens ; quand j'en aurai le pouvoir, je vivrai comme je le dois. Et la malveillance aura beau tremper à loisir ses traits dans le fiel, elle ne me détournera pas du mieux ; ce venin que vous distillez sur les autres, et qui vous tue, ne m'empêchera pas d'applaudir sans relâche à des principes que je ne suis pas sans doute, mais que je sais qu'il faudrait suivre, ne m'empêchera pas d'adorer la vertu et, bien qu'à un long intervalle, d'aller me traînant sur sa trace. (XVIII)

Elle est noble l'ambition de l'homme qui, consultant moins ses forces que celles de la nature humaine, s'essaie à de grandes

choses, fait effort et se crée en lui-même des types de grandeur que les âmes le plus virilement douées seraient impuissantes à reproduire. L'homme qui s'est dit d'avance : « L'aspect de la mort ne me troublera pas plus que son nom. Je me résignerai à toutes les épreuves, si grandes qu'elles soient ; mon âme prêtera force à mon corps. Les richesses, je les dédaignerai absentes aussi bien que présentes ; ni plus triste de les voir entassées chez d'autres, ni plus fier si elles m'entourent de leur éclat. Que la fortune me vienne ou se retire, je ne m'en apercevrai pas. Je regarderai toutes les terres comme à moi, les miennes comme à tous. Je vivrai en homme qui se sent né pour ses semblables, et je rendrai grâce à la nature d'une si belle mission. Pouvait-elle mieux pourvoir à mes intérêts ? Elle m'a donné moi seul à tous et tous à moi seul. Ce que j'aurai, quoi que ce soit, je ne le garderai pas en avare, je ne le sèmerai pas en prodigue : je ne croirai rien posséder mieux que ce que j'aurai sagement donné. Je ne compterai ni ne pèserai mes bienfaits : l'obligé seul y mettra le prix. Jamais je ne penserai aller trop loin en obligeant qui le mérite. Je ne ferai rien pour l'opinion, je ferai tout pour ma conscience : je me figurerai avoir le public pour témoin de tout ce qu'elle me verra faire. J'aurai pour terme du manger et du boire de satisfaire les appétits naturels, non de remplir mon estomac, puis de le vider facticement. Agréable à mes amis, doux et traitable à mes ennemis, je ferai grâce avant qu'on m'implore, je préviendrai toute légitime prière. Je saurai que ma patrie c'est le monde, que les dieux y président, que sur ma tête, qu'autour de moi veillent ces juges sévères de mes actes et de mes paroles. Et, à quelque instant que la nature redemande ma vie ou que la raison me presse de partir, je m'en irai avec le témoignage d'avoir aimé la bonne conscience, les bonnes études, de n'avoir pris sur la liberté de personne, ni laissé prendre sur la mienne. » (XX)

Qui se proposera d'agir ainsi, qui le voudra, qui le tentera, s'acheminera vers les dieux. (XXI)

Tout ce qui m'adviendra se transformera en bien ; mais je préfère des éléments plus faciles, plus agréables, moins rudes à mettre en œuvre. Car ne croyez pas qu'aucune vertu soit exempte de travail : seulement les unes ont besoin d'aiguillon, comme les autres de frein. De même que sur une descente il faut au corps une force qui la retienne, et, pour monter, une impulsion ; ainsi certaines vertus suivent un plan incliné, d'autres gravissent laborieusement. Doutez-vous qu'il y ait ascension, effort, lutte opiniâtre dans la patience ; le courage, la persévérance, dans toute vertu qui fait face aux dures épreuves de la vie et qui dompte le sort ? Et, d'autre part, n'est-il pas manifeste que la libéralité, la modération, la mansuétude ne font qu'aller sur une pente ? Là nous retenons notre âme qui pourrait glisser trop avant ; ailleurs nous l'exhortons, nous la stimulons. Ainsi, nous emploierons en présence de la pauvreté les plus énergiques vertus, celles chez qui les attaques augmentent le courage ; et nous réserverons à la richesse les plus soigneuses, qui vont d'un pas circonspect et savent tenir leur équilibre. (XXV)



Épictète *(v. 50-v. 130)*

À l'image de nombreux philosophes de l'Antiquité, Épictète n'a rien écrit lui-même. Il n'en sera pas moins considéré comme l'un des stoïciens les plus importants, influençant durablement aussi bien Marc Aurèle, l'éthique des

néoplatoniciens et, plus tard, les jésuites, qui utiliseront ses textes comme support pour diffuser le christianisme en Chine[1].

Esclave affranchi, il ouvre une école à Rome au milieu du Ier siècle de l'ère chrétienne, mais devra finalement s'exiler en 94, l'empereur Domitien entreprenant de chasser les philosophes de Rome et d'Italie. C'est dans la ville grecque de Nicopolis qu'Épictète ouvrira finalement une nouvelle école, l'un de ses principaux auditeurs, Arrien, futur historien, devenant bientôt celui qui mettra par écrit ses enseignements.

Concentrée notamment dans les **Entretiens**, considérés comme son œuvre majeure, la pensée d'Épictète approfondit la théorie stoïcienne qui affirme que tout ce qui concerne les humains, leurs biens comme leurs maux, dépend de ce qui est en leur pouvoir, et résulte donc de leur libre choix moral. En d'autres termes, le bonheur n'est aucunement la conséquence de circonstances extérieures, d'une santé florissante, d'une quelconque fortune matérielle, ou encore d'une position sociale privilégiée, mais uniquement d'une attitude morale irréprochable, qui seule peut insuffler à la raison la rectitude indispensable pour parvenir à l'harmonie la plus complète.

Pensées – Entretiens

Pensées

Souviens-toi donc que, si tu crois libres les choses qui de leur nature sont esclaves, et propres à toi celles qui dépendent

1. Il est remarquable qu'en 1605, pour préparer les lettrés chinois au christianisme, le père Ricci composât un *Livre des 25 paragraphes*, qui était en grande partie une traduction paraphrasée de différents paragraphes du *Manuel* d'Épictète, adaptée à la fois au christianisme et au confucianisme. Il n'y a peut-être pas de plus belle preuve de la profondeur humaine de l'enseignement d'Épictète (*Encyclopædia Universalis*).

d'autrui, tu rencontreras à chaque pas des obstacles, tu seras affligé, troublé, et tu te plaindras des dieux et des hommes. Au lieu que si tu crois tien ce qui t'appartient en propre, et étranger ce qui est à autrui, jamais personne ne te forcera à faire ce que tu ne veux point, ni ne t'empêchera de faire ce que tu veux ; tu ne te plaindras de personne ; tu n'accuseras personne ; tu ne feras rien, pas même la plus petite chose, malgré toi ; personne ne te fera aucun mal, et tu n'auras point d'ennemi, car il ne t'arrivera rien de nuisible. (IV)

Ainsi, devant toute imagination pénible, sois prêt à dire : « Tu n'es qu'une imagination, et nullement ce que tu parais. » Ensuite, examine-la bien, approfondis-la, et, pour la sonder, sers-toi des règles que tu as apprises, surtout de la première, qui est de savoir si la chose qui te fait de la peine est du nombre de celles qui dépendent de nous, ou de celles qui n'en dépendent pas ; et, si elle est du nombre de celles qui ne sont pas en notre pouvoir, dis-toi sans balancer : « Cela ne me regarde pas. » (VI)

Souviens-toi que la fin de tes désirs, c'est d'obtenir ce que tu désires, et que la fin de tes craintes, c'est d'éviter ce que tu crains. Celui qui n'obtient pas ce qu'il désire est malheureux, et celui qui tombe dans ce qu'il craint est misérable. Si tu n'as donc de l'aversion que pour ce qui est contraire à ton véritable bien, et qui dépend de toi, tu ne tomberas jamais dans ce que tu crains. Mais si tu crains la mort, la maladie ou la pauvreté, tu seras misérable. Transporte donc tes craintes, et fais-les tomber des choses qui ne dépendent point de nous, sur celles qui en dépendent ; et, pour tes désirs, supprime-les entièrement pour le moment. Car, si tu désires quelqu'une des choses qui ne sont pas en notre pouvoir, tu seras nécessairement malheureux ; et, pour les choses qui sont en notre pouvoir, tu n'es pas encore en état de connaître celles qu'il est bon de désirer. En attendant

donc que tu le sois, contente-toi de rechercher ou de fuir les choses, mais doucement, toujours avec des réserves, et sans te hâter. (VII)

Devant chacune des choses qui te divertissent, qui servent à tes besoins, ou que tu aimes, n'oublie pas de te dire en toi-même ce qu'elle est véritablement. Commence par les plus petites. Si tu aimes un pot de terre, dis-toi que tu aimes un pot de terre ; et, s'il se casse, tu n'en seras point troublé. Si tu aimes ton fils ou ta femme, dis-toi à toi-même que tu aimes un être mortel ; et s'il vient à mourir, tu n'en seras point troublé. (VIII)

Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les opinions qu'ils en ont. Par exemple, la mort n'est point un mal, car, si elle en était un, elle aurait paru telle à Socrate, mais l'opinion qu'on a que la mort est un mal, voilà le mal. Lors donc que nous sommes contrariés, troublés ou tristes, n'en accusons point d'autres que nous-mêmes, c'est-à-dire nos opinions. (X)

Accuser les autres de ses malheurs, cela est d'un ignorant ; n'en accuser que soi-même, cela est d'un homme qui commence à s'instruire ; et n'en accuser ni soi-même ni les autres, cela est d'un homme déjà instruit. (XI)

Ne te glorifie jamais d'aucun avantage étranger. Si un cheval disait avec orgueil : « Je suis beau », cela serait supportable ; mais toi, quand tu dis avec fierté : « J'ai un beau cheval », sache que c'est d'avoir un beau cheval que tu te glorifies. Qu'y a-t-il donc là qui soit à toi ? L'usage que tu fais de ton imagination. C'est pourquoi lorsque, dans l'usage que tu feras de ton imagination, tu suivras la nature, alors tu pourras te glorifier, car tu te glorifieras d'un bien qui est à toi. (XII)

La maladie est un obstacle pour le corps, mais non pour la volonté, à moins que celle-ci ne faiblisse. « Je suis boiteux. » Voilà un empêchement pour mon pied ; mais pour ma volonté, point du tout. Sur tous les accidents qui t'arriveront, dis-toi la même chose ; et tu trouveras que c'est toujours un empêchement pour quelque autre chose, et non pas pour toi. (XV)

À chaque objet qui se présente, souviens-toi de rentrer en toi-même et d'y chercher quelle vertu tu as pour bien user de cet objet. Si tu vois un beau garçon ou une belle fille, tu trouveras contre ces objets une vertu, qui est la continence. Si c'est quelque peine, quelque travail, tu trouveras le courage ; si ce sont des injures, des affronts, tu trouveras la résignation et la patience. Si tu t'accoutumes ainsi à déployer sur chaque accident la vertu que la nature t'a donnée pour le combattre, tes imaginations ne t'emporteront jamais. (XVI)

Si tu veux avancer dans l'étude de la sagesse, laisse là tous ces raisonnements : « Si je néglige mes affaires, je serai bientôt ruiné et je n'aurai pas de quoi vivre ; si je ne châtie pas mon esclave, il deviendra méchant. » Car il vaut mieux mourir de faim après avoir banni les soucis et les craintes, que de vivre dans l'abondance avec inquiétude et avec chagrin. Il vaut mieux que ton esclave soit méchant, que toi misérable. Commence donc par les petites choses. On a renversé ton huile ? On t'a dérobé ton vin ? Dis-toi : « C'est à ce prix que l'on achète la tranquillité, c'est à ce prix que l'on achète la liberté ; on n'a rien pour rien. » Quand tu appelleras ton esclave, pense qu'il peut ne pas t'entendre, ou que, t'ayant entendu, il peut ne rien faire de ce que tu lui as commandé. « Mais, diras-tu, mon esclave se trouvera fort mal de ma patience et deviendra incorrigible. » Oui, mais tu t'en trouveras fort bien, puisque, grâce à lui, tu apprendras à te mettre hors d'inquiétude et de trouble. (XVIII)

Si tu veux avancer dans l'étude de la sagesse, ne refuse point, sur les choses extérieures, de passer pour imbécile et pour insensé. (XIX)

Ne cherche point à passer pour savant, et, si tu passes pour un personnage dans l'esprit de quelques-uns, défie-toi de toi-même. Sache qu'il n'est pas facile de conserver à la fois et ta volonté conforme à la nature et les choses du dehors ; mais il faut de toute nécessité qu'en t'attachant à l'un tu négliges l'autre. (XX)

Si tu veux que tes enfants et ta femme et tes amis vivent toujours, tu es fou ; car tu veux que les choses qui ne dépendent point de toi en dépendent, et que ce qui est à autrui soit à toi. De même, si tu veux que ton esclave ne fasse jamais de faute, tu es fou ; car tu veux que le vice ne soit plus vice, mais autre chose. Veux-tu n'être pas frustré dans tes désirs ? Tu le peux : ne désire que ce qui dépend de toi. (XXI)

Le véritable maître de chacun de nous est celui qui a le pouvoir de nous donner ou de nous ôter ce que nous voulons ou ne voulons pas. Que tout homme donc, qui veut être libre, ne veuille et ne fuie rien de tout ce qui dépend des autres, sinon il sera nécessairement esclave. (XXII)

Tu peux être invincible, si tu n'engages jamais aucun combat où il ne dépende pas absolument de toi de vaincre. (XXVII)

Prends bien garde qu'en voyant quelqu'un comblé d'honneurs, ou élevé à une grande puissance, ou florissant de quelque autre manière, prends bien garde, dis-je, qu'emporté et séduit par ton imagination, tu ne le trouves heureux. Car, si l'essence du véritable bien consiste dans les choses qui dépendent de nous, ni l'envie, ni l'émulation, ni la jalousie n'auront plus de lieu, et

toi-même, tu ne voudras être ni général, ni sénateur, ni consul, mais libre ; or, une seule voie y mène : le mépris des choses qui ne dépendent point de nous. (XXVIII)

Souviens-toi que ce n'est ni celui qui te dit des injures, ni celui qui te frappe, qui t'outrage ; mais c'est l'opinion que tu as d'eux et qui te les fait regarder comme des gens dont tu es outragé. Quand quelqu'un donc te chagrine et t'irrite, sache que ce n'est pas cet homme-là qui t'irrite, mais ton opinion. Efforce-toi donc, avant tout, de ne pas te laisser emporter par ton imagination ; car, si une fois tu gagnes du temps et quelque délai, tu seras plus facilement maître de toi-même. (XXIX)

Que la mort et l'exil et toutes les autres choses qui paraissent terribles soient tous les jours devant tes yeux, surtout la mort, et tu n'auras jamais de pensées basses, et tu ne désireras rien avec trop d'ardeur. (XXX)

Si jamais il t'arrive de te tourner vers les choses du dehors dans le but de plaire à quelqu'un, sache que tu es déchu de ton état. Qu'il te suffise donc, en tout et partout, d'être philosophe. Et si de plus tu veux le paraître, contente-toi de le paraître à tes propres yeux, et cela suffit. (XXXII)

Quelqu'un t'a été préféré dans un festin, dans un conseil, dans une visite. Si ce sont là des biens, tu dois te réjouir de ce qu'ils sont arrivés à ton prochain. Et si ce sont des maux, ne t'afflige point de ce que tu en es exempt. Mais souviens-toi que, ne faisant pas, pour obtenir les choses qui ne dépendent point de nous, les démarches que font ceux qui les obtiennent, il est impossible que tu en sois également partagé. Car comment celui qui ne va jamais à la porte d'un grand seigneur en sera-t-il

aussi bien traité que celui qui y est tous les jours ? Celui qui ne l'accompagne point quand il sort, que celui qui l'accompagne ? Celui qui ne le flatte ni ne le loue, que celui qui ne cesse de le flatter et de le louer ? Tu es donc injuste et insatiable, si, ne donnant point les choses avec lesquelles on achète toutes ces faveurs, tu veux les avoir pour rien. Combien vend-on les laitues au marché ? Une obole. Si donc ton voisin donne une obole et emporte sa laitue, et que toi, ne donnant point ton obole, tu t'en retournes sans laitue, ne t'imagine point avoir moins que lui ; car, s'il a sa laitue, toi, tu as ton obole, que tu n'a pas donnée. Il en est de même ici. Tu n'as pas été invité à un festin ? C'est que tu n'as pas payé au maître du festin le prix auquel il le vend. Ce prix, c'est une louange, une visite, une complaisance, une dépendance. Donne donc le prix, si la chose t'accommode. Mais si, sans donner le prix, tu veux avoir la marchandise, tu es insatiable et injuste. N'as-tu donc rien qui puisse tenir la place de ce festin où tu n'as point été ? Tu as certainement quelque chose qui vaut mieux que le festin, c'est de n'avoir pas loué celui que tu n'aurais pas voulu louer, et de n'avoir pas souffert à sa porte son orgueil et son insolence. (XXXIV)

Mon ami, considère premièrement la nature de l'affaire que tu entreprends, et ensuite examine ta propre nature, pour voir si elle est assez forte pour porter ce fardeau. Tu veux être pentathle ou gladiateur ? Vois tes bras, considère tes cuisses, examine tes reins, car nous ne sommes pas nés tous pour la même chose. Tu veux être philosophe ? Penses-tu qu'en embrassant cette profession tu pourras manger comme les autres, boire comme eux, renoncer comme eux à tous les plaisirs ? Il faut veiller, travailler, s'éloigner de ses parents et de ses amis, être le jouet d'un esclave, avoir le dessous partout, dans la poursuite des honneurs, des charges, dans les tribunaux, en un mot dans toutes les affaires.

Considère bien tout cela, et vois si tu veux acheter à ce prix la tranquillité, la liberté, la constance. Sinon, applique-toi à toute autre chose, et ne fais pas comme les enfants, ne sois pas aujourd'hui philosophe, demain publicain, ensuite rhéteur, et après cela l'intendant de César. Ces choses ne s'accordent point. Il faut que tu sois un seul homme, et un seul homme bon ou mauvais ; il faut que tu t'appliques à ce qui regarde ton âme, ou à ce qui regarde ton corps ; il faut que tu travailles à acquérir les biens intérieurs, ou les biens extérieurs, c'est-à-dire qu'il faut que tu soutiennes le caractère d'un philosophe ou d'un homme du commun. (XL)

Prescris-toi désormais un certain caractère, une certaine règle que tu suivras toujours, que tu sois seul ou que tu sois avec les autres. (XLIV)

Si tu prends un rôle qui soit au-dessus de tes forces, non seulement tu le joues mal, mais tu abandonnes celui que tu pouvais remplir. (LXIII)

Comme, en te promenant, tu prends bien garde de ne pas marcher sur un clou, et de ne pas te donner une entorse, prends garde de même de ne pas blesser la partie maîtresse de toi-même, la raison qui te conduit. Si, dans chaque action de notre vie, nous observons ce précepte, nous ferons tout plus sûrement. (LXIV)

Un signe certain d'un esprit lourd, c'est de s'occuper longtemps du soin du corps, comme de s'exercer longtemps, de boire longtemps, de manger longtemps, et de donner beaucoup de temps aux autres nécessités corporelles. Toutes ces choses ne doivent pas être le principal, mais l'accessoire de notre vie, et il ne les faut faire que comme en passant : toute notre application et toute notre attention doivent être pour notre esprit. (LXVII)

S'il arrive donc qu'on vienne à parler de quelque belle question devant les ignorants, garde le silence ; car il y a grand danger à rendre aussitôt ce que tu n'as pas digéré. Et lorsque quelqu'un te reprochera que tu ne sais rien, si tu n'es point piqué de ce reproche, sache alors que tu commences à être philosophe. Car les brebis ne vont pas montrer à leurs bergers combien elles ont mangé, mais après avoir bien digéré la pâture qu'elles ont prise, elles produisent de la laine et du lait. Toi aussi, ne débite point aux ignorants de belles maximes ; mais, si tu les as bien digérées, fais-le paraître par tes actions. (LXXIII)

État et caractère de l'ignorant : il n'attend jamais de lui-même son bien ou son mal, mais toujours des autres. État et caractère du philosophe : il n'attend que de lui-même tout son bien et tout son mal. (LXXV)

Signes certains qu'un homme fait du progrès dans l'étude de la sagesse : il ne blâme personne, il ne loue personne, il ne se plaint de personne, il n'accuse personne, il ne parle point de lui comme s'il était quelque chose ou qu'il sût quelque chose. Quand il trouve quelque obstacle ou quelque empêchement à ce qu'il veut, il ne s'en prend qu'à lui-même. Si quelqu'un le loue, il se moque en secret de ce louangeur, et, si on le reprend, il ne cherche pas à se justifier ; mais, comme les convalescents, il se tâte et s'observe, de peur de troubler et de déranger quelque chose dans ce commencement de guérison, avant que sa santé soit entièrement fortifiée. Il a supprimé en lui tout désir, et il a transporté toutes ses aversions sur les seules choses qui sont contre la nature de ce qui dépend de nous. Il n'a pour toutes choses que des mouvements peu empressés et soumis. Si on le traite de simple et d'ignorant, il ne s'en met pas en peine. En un mot, il est toujours en garde contre lui-même comme contre

un homme qui lui tend continuellement des pièges et qui est son plus dangereux ennemi. (LXXVI)

Jusqu'à quand différeras-tu de te juger digne des plus grandes choses et de te mettre en état de ne jamais blesser la droite raison ? Tu as reçu les préceptes auxquels tu devais donner ton consentement, et tu l'as donné. Quel maître attends-tu donc encore pour remettre ton amendement jusqu'à son arrivée ? Tu n'es plus un enfant, mais un homme fait. Si tu te négliges, si tu t'amuses, si tu fais résolution sur résolution, si tous les jours tu marques un nouveau jour où tu auras soin de toi-même, il arrivera que, sans que tu y aies pris garde, tu n'auras fait aucun progrès, et que tu persévéreras dans ton ignorance, et pendant ta vie et après ta mort. Commence donc dès aujourd'hui à te juger digne de vivre comme un homme, et comme un homme qui a déjà fait quelque progrès dans la sagesse, et que tout ce qui te paraîtra très beau et très bon soit pour toi une loi inviolable. S'il se présente quelque chose de pénible ou d'agréable, de glorieux ou de honteux, souviens-toi que le jour de la lutte est venu, que les jeux Olympiques sont ouverts, qu'il n'est plus temps de différer, et que, d'un moment et d'une seule action de courage ou de lâcheté, dépendent ton avancement ou ta perte. C'est ainsi que Socrate est parvenu à la perfection, en faisant servir toutes choses à son avancement, et en ne suivant jamais que la raison. Pour toi, bien que tu ne sois pas encore Socrate, tu dois pourtant vivre comme quelqu'un qui veut le devenir. (LXXIX)

Entretiens

Que tu es aveugle et injuste ! Tu peux ne dépendre que de toi seul, et tu veux dépendre d'un million de choses qui te sont étrangères, et qui toutes t'éloignent de ton véritable bien. (I, 2)

C'est un beau mot d'Agrippinus : « Je ne me ferai jamais obstacle à moi-même. » (I, 6)

Quand l'heure sera venue, je mourrai ; mais je mourrai comme doit mourir un homme qui ne fait que rendre ce qu'on lui a prêté. (I, 8)

Rien n'est insupportable à l'homme raisonnable que ce qui est sans raison. (I, 10)

Les hommes se mettent comme ils veulent, à fort haut ou à fort bas prix, et chacun ne vaut que ce qu'il s'estime ; taxe-toi donc ou comme libre ou comme esclave, cela dépend de toi. (I, 11)

Nous sommes composés de deux natures bien différentes : d'un corps qui nous est commun avec les bêtes, et d'un esprit qui nous est commun avec les dieux. Les uns penchent vers cette première parenté, s'il est permis de parler ainsi, parenté malheureuse et mortelle. Et les autres penchent vers la dernière, vers cette parenté heureuse et divine. De là vient que ceux-ci pensent noblement, et que les autres, en beaucoup plus grand nombre, n'ont que des pensées basses et indignes. — Que suis-je, moi ? Un petit homme très malheureux ; et ces chairs, dont mon corps est bâti, sont effectivement très chétives et très misérables. — Mais tu as en toi quelque chose de bien plus noble que ces chairs. Pourquoi, t'éloignant donc de ce principe si élevé, t'attaches-tu à ces chairs ? Voilà la pente de presque tous les hommes, et voilà pourquoi il y a parmi eux tant de monstres, tant de loups, tant de lions, tant de tigres, tant de pourceaux. Prends donc garde à toi, et tâche de ne pas augmenter le nombre de ces monstres. (I, 12)

Nous craignons tous la mort du corps ; mais la mort de l'âme, qui est-ce qui la craint ? (I, 20)

L'homme dans cette vie doit être le spectateur de son essence et des ouvrages de la divinité, son interprète et son panégyriste. Et toi, malheureux, tu commences et tu finis par où les bêtes commencent et finissent, tu vois sans sentir. Finis donc par où la divinité a fini en toi. Elle a fini en te donnant une âme intelligente et capable de la connaître. Sache donc t'en servir ; ne sors point de ce spectacle si admirable, sans avoir fait que l'entrevoir. Vois, connais, loue, bénis. (I, 23)

Vous entreprenez un long voyage pour aller à l'Olympie voir les jeux, et encore un plus long pour voir la belle statue de Phidias, et vous regardez comme un grand malheur de mourir sans avoir eu le plaisir de les voir. Mais des ouvrages bien supérieurs à ceux de Phidias, des ouvrages qu'il ne faut point aller chercher si loin, qui ne coûtent ni tant de peines ni tant de fatigues, qu'on voit partout, n'aurez-vous jamais envie de les considérer ? Ne vous viendra-t-il jamais dans l'esprit de penser enfin qui vous êtes, pourquoi vous êtes nés ? Et mourrez-vous sans avoir prêté attention au spectacle si admirable de cet univers que la divinité a étalé à vos yeux, pour vous porter à la connaître ? (I, 24)

Maintenant, considère bien toutes les facultés que tu possèdes, et prépare-toi avec confiance à toutes les épreuves : tu es bien armé, et en état de tirer un nouvel ornement de tous les accidents les plus terribles. (I, 28)

Quand tu es seul, tu dis que tu es dans un désert. Quand tu es dans le grand monde, tu dis que tu es au milieu des brigands, des voleurs, des fourbes. Tu te plains de tes parents, de ta femme, de

tes enfants, de tes amis et de tes voisins. Eh ! si tu étais raisonnable, quand tu es seul, tu dirais que tu es en repos, en liberté, que tu jouis de toi-même, et que tu es semblable à la divinité. Et quand tu es dans le monde, au lieu de te chagriner et d'appeler cela embarras, tumulte, tu l'appellerais une fête, ou des jeux publics, et tu serais toujours content. (I, 36)

La grandeur de l'esprit ne se mesure pas par l'étendue, elle se mesure par la certitude et par la vérité des opinions. (I, 38)

Quelqu'un peut-il t'empêcher de te rendre à la vérité connue, et te forcer d'approuver ce qui est faux ? Tu vois donc bien que tu as un libre arbitre, que rien ne peut te ravir. Si ta liberté pouvait être forcée, la divinité n'aurait plus de toi le soin qu'en doit avoir un bon père. (I, 49)

Quel est l'homme dont rien ne vient à bout ? Celui qui est ferme dans ses desseins et qui ne se laisse ébranler par aucune des choses qui ne sont pas en notre pouvoir. Je le regarde comme un athlète. Il a soutenu un premier combat ; en soutiendra-t-il un second ? Il a résisté à l'argent, résistera-t-il à une belle femme ? Il a résisté en plein jour au milieu du monde, résistera-t-il seul et pendant la nuit ? Résistera-t-il à la gloire, à la calomnie, aux louanges, à la mort ? Résistera-t-il à toutes les incommodités, à toutes les tristesses ? En un mot, sera-t-il victorieux jusque dans ses songes ? Voilà l'athlète qu'il me faut. (I, 50)

Que ne fait pas un changeur pour examiner l'argent qu'on lui donne ? Il emploie tous ses sens : la vue, le tact, l'odorat, l'ouïe. Il ne se contente pas de faire sonner une pièce une fois, deux fois ; à force d'examiner les sons, il devient presque musicien. Nous sommes tous changeurs sur ce que nous croyons qui nous regarde. Point d'attention, point d'application que nous n'ayons

pour éviter d'être trompés. Mais s'agit-il de notre raison, s'agit-il d'examiner nos opinions, de peur qu'elles ne nous séduisent ? Nous sommes paresseux et négligents, comme si cela ne nous regardait point, car nous ne connaissons pas le dommage que cela nous cause. (I, 58)

Conserve bien ce qui est à toi, ne convoite point ce qui est aux autres, et rien ne pourra t'empêcher d'être heureux. (I, 65)

Va dire des injures à une pierre, à quoi cela t'avancera-t-il ? Elle ne t'entendra point. Imite la pierre, et n'entends point les injures qu'on te dit. (I, 68)

La règle et la mesure de nos actions, ce sont nos opinions. (I, 70)

Le véritable bien de l'homme est toujours dans la partie par laquelle il diffère des animaux. Que cette partie soit bien fortifiée et bien munie, que les vertus y fassent bonne garde pour repousser l'ennemi, il est en sûreté et n'a rien à craindre. (I, 73)

Tu dis que la confiance et la précaution sont incompatibles ; c'est une erreur, et tu peux les allier. Applique seulement la précaution aux choses qui dépendent de toi, et la confiance à celles qui n'en dépendent point. Ainsi tu seras confiant et précautionné. Car, en évitant par ta prudence les véritables maux, tu soutiendras avec courage les faux maux dont on te menace. (II, 2)

Le malheur des hommes vient toujours de ce qu'ils placent mal leur précaution et leur confiance. Ils sont tous comme les cerfs qui, pour éviter l'oiseau qui menace de fondre sur eux, et cherchant à se mettre à couvert, tombent dans les filets où ils périssent. (II, 3)

En toutes choses, il faut faire ce qui dépend de soi, et du reste être ferme et tranquille. Je suis obligé de m'embarquer ; que dois-je donc faire ? Bien choisir le vaisseau, le pilote, les matelots, la saison, le jour, le vent, voilà tout ce qui dépend de moi. Dès que je suis en pleine mer, il survient une grosse tempête ; ce n'est plus là mon affaire, c'est l'affaire du pilote. Le vaisseau coule à fond, que dois-je faire ? Je fais ce qui dépend de moi, je ne criaille point, je ne me tourmente point. Je sais que tout ce qui est né doit mourir, c'est la loi générale ; il faut donc que je meure. Je ne suis pas l'éternité ; je suis un homme, une partie du tout, comme une heure est une partie du jour. Une heure vient et elle passe ; je viens et je passe aussi : la manière de passer est indifférente ; que ce soit par la fièvre ou par l'eau, tout est égal. (II, 8)

Tu as perdu des biens, et tu regardes cela comme une grande perte, dont tu ne peux te consoler. Mais quand tu as perdu la fidélité, la pudeur, la douceur, la modestie, tu crois n'avoir rien perdu. Cependant, ces biens extérieurs, c'est une cause étrangère et involontaire qui nous les ravit, et il n'est honteux ni de ne pas les avoir, ni de les perdre. Et ces derniers, les biens intérieurs, nous ne les perdons jamais que par notre faute, et comme il est honteux et très malheureux de ne pas les avoir, il est aussi très honteux et très malheureux, quand on les a, de les perdre. (II, 16)

Ce n'est pas une chose bien commune d'accomplir ce que promet la qualité d'homme. C'est un animal mortel, doué de raison, et c'est par la raison qu'il se distingue des bêtes. Toutes les fois donc qu'il s'éloigne de la raison, qu'il agit sans raison, l'homme périt, et la bête se montre. (II, 23)

Le commencement de la philosophie, c'est de connaître notre faiblesse et notre ignorance dans les devoirs nécessaires et indispensables. (II, 29)

Il n'y a point d'homme qui n'ait naturellement une certaine idée, une certaine notion du bien, du mal, de l'honnête, du déshonnête, du juste, de l'injuste, du bonheur, du malheur et des devoirs ou pratiqués ou négligés. D'où vient donc que, sur ces matières, on se trompe si souvent, quand on juge des faits particuliers ? Cela vient, comme je l'ai déjà dit, de ce que nous appliquons mal nos actions communes, et que nous jugeons par des préjugés peu approfondis. Le beau, le bon, le mal, le bien, le juste, l'injuste, ce sont des termes que tout le monde emploie également avant que d'avoir appris à les appliquer avec raison et avec justice. De là naissent les disputes, les querelles, les guerres. Je dis : « Cela est juste. » Un autre dit : « Cela est injuste. » Comment se mettre d'accord ? Quelle règle avons-nous pour bien juger ? Sera-ce l'opinion ? Mais nous voilà deux, et nous avons deux opinions contraires. D'ailleurs, comment l'opinion peut-elle être un juge sûr ? Les fous n'ont-ils pas leur opinion ? Il faut pourtant bien qu'il y ait une règle sûre pour connaître la vérité ; car il n'est pas possible que les dieux aient laissé les hommes dans une entière ignorance de ce qu'ils doivent savoir pour se conduire. Cherchons donc cette règle, qui peut seule nous délivrer de nos erreurs et guérir la témérité et la folie de l'opinion. Cette règle est d'appliquer à l'espèce les caractères que l'on donne au genre, afin que ces caractères, connus et avoués de tout le monde, nous servent à redresser nos préjugés sur chaque fait particulier. Par exemple, nous avons l'idée du bien ; il s'agit de savoir si la volupté est un bien, examinons-la selon cette idée et pesons-la dans cette balance. Je la pèse avec ces caractères du bien qui sont mes poids. Je la trouve légère, je la rejette, car le bien est une chose solide et d'un très grand poids. (II, 30)

Si nous voulons être philosophes véritablement, réglons notre volonté sur les événements de telle sorte que nous soyons toujours contents, et de ce qui arrive, et de ce qui n'arrive point. De là, nous tirerons ce grand avantage que nous ne manquerons jamais d'obtenir ce que nous désirons, et que nous ne tomberons jamais dans ce qui fait le sujet de nos craintes. Et ainsi nous passerons notre vie avec notre prochain, sans chagrin et sans trouble, et nous conserverons toutes nos liaisons naturelles et acquises, c'est-à-dire que nous remplirons parfaitement nos devoirs de père, de fils, de frère, de citoyen, de mari, de voisin, d'associé, de magistrat et de sujet. (II, 32)

Il ne faut avoir peur ni de la pauvreté, ni de l'exil, ni de la prison, ni de la mort. Mais il faut avoir peur de la peur. (II, 39)

Il n'y a que le sage qui soit capable d'amitié. Comment celui qui ne sait pas connaître ce qui est bon ou mauvais pourrait-il aimer ? (II, 54)

Pour aimer, il faut mettre ensemble l'utilité, la sainteté, l'honnêteté, la patrie, les parents, les amis, et la justice même. Que l'on sépare toutes ces choses, il n'y a plus d'amitié, car partout où est le moi et le mien, il faut que l'animal s'y porte. Si le moi se trouve où est l'honnêteté et la justice, je suis bon ami, bon père, bon fils, bon mari. Mais si le moi et le mien sont ici, et l'honnêteté et la justice là, adieu l'amitié, adieu tous les devoirs les plus saints et les plus indispensables. (II, 57)

L'âme est comme un bassin plein d'eau ; ses opinions sont la lumière qui éclaire ce bassin. Lorsque l'eau du bassin est agitée, il semble que la lumière le soit aussi ; elle ne l'est pourtant point. Il en est de même de l'homme ; quand il est troublé et agité, les vertus ne sont point bouleversées et confondues, ce sont ses

esprits qui sont en mouvement. Que ses esprits soient rassis, et tout sera tranquille. (III, 5)

Qu'est-ce que le sens commun ? Il y a dans tous les hommes une ouïe générale et commune, qui fait qu'ils discernent également les voix et qu'ils entendent toutes les paroles que l'on prononce ; mais il y a une autre ouïe, une ouïe artificielle, qui discerne et note les tons. Il y a de même dans tous les hommes un certain sens naturel qui, lorsqu'ils n'ont pas quelque défaut marqué dans l'esprit, fait qu'ils entendent également tout ce qu'on leur propose, et cette disposition est égale dans tous les hommes ; c'est ce que l'on appelle sens commun. (III, 8)

Les hommes mous ne se prennent pas plus aux préceptes de la philosophie que le fromage mou à l'hameçon. (III, 9)

Un enfant met sa main dans un pot à ouverture étroite où il y a des noisettes et des figues ; il en emplit sa main tant qu'elle en peut tenir, et, ne pouvant la retirer si pleine, il se met à pleurer. — Mon enfant, laisses-en la moitié, et tu retireras ta main assez garnie… Tu es cet enfant. Tu désires beaucoup et tu ne peux l'obtenir ; désire moins, et tu l'auras. (III, 16)

Les sentinelles demandent le mot du guet à tous ceux qui approchent. Fais de même, demande le mot du guet à tout ce qui se présente à ton imagination, et tu ne seras jamais surpris. (III, 27)

La santé est un bien, la maladie est un mal. — Faux langage. User bien de la santé, c'est un bien, en user mal, c'est un mal. User bien de la maladie, c'est un bien, en user mal, c'est un mal. On tire le bien de tout, et de la mort même. Ménécée, fils de Créon, n'en tira-t-il pas un grand bien, quand il se sacrifia pour sa patrie ? Il témoigna sa piété, sa magnanimité, sa fidélité, son

courage. S'il avait été attaché à la vie, il aurait perdu tout cela, et il aurait montré les vices contraires : ingratitude, impiété, pusillanimité, infidélité, manque de courage. Défaites-vous donc de vos dieux de boue, et, pour être libres, ouvrez les yeux à la vérité. (III, 38)

Si la raison, qui doit régler toutes choses, est déréglée, qui est-ce qui la réglera ? (III, 48)

Celui qui se soumet aux hommes s'est auparavant soumis aux choses. (III, 58)

À tous les plaisirs que tu avais dans ta patrie et que tu as perdus, substitue celui-ci, de penser que tu obéis aux dieux et que tu fais actuellement et réellement le devoir d'un homme de bien et d'un homme sage. Quel grand avantage n'est-ce point de pouvoir te dire à toi-même : « À l'heure qu'il est, les philosophes débitent de grandes choses dans leurs écoles, ils expliquent tous les devoirs de l'homme de bien, et moi je les pratique. Ce sont mes vertus qu'ils expliquent, ils font mon panégyrique sans le savoir, car j'accomplis ce qu'ils louent et ce qu'ils enseignent. » (III, 62)

Ni les victoires des jeux Olympiques ni celles que l'on remporte dans les batailles ne rendent l'homme heureux. Les seules qui le rendent heureux, ce sont celles qu'il remporte sur lui-même. Les tentations et les épreuves sont des combats. Tu as été vaincu une fois, deux fois, plusieurs fois ; combats encore. Si tu es enfin vainqueur, tu seras heureux toute ta vie, comme celui qui a toujours vaincu. (III, 63)

Diogène a fort bien dit que le seul moyen de conserver sa liberté, c'est d'être toujours prêt à mourir sans peine. (III, 67)

Ne crains rien, ne désire rien, et nul homme n'aura pour toi rien de terrible ni de formidable, non plus qu'un cheval pour un autre cheval, ni une abeille pour une autre abeille. Ne vois-tu pas que tes désirs et tes craintes sont la garnison que tes maîtres entretiennent dans ton cœur, comme dans une citadelle, pour t'assujettir? Chasse cette garnison, remets-toi en possession de ton fort, et tu seras libre. (III, 72)

Tu n'as rien que tu n'aies reçu. Celui qui t'a tout donné t'ôte quelque chose? Tu es non seulement fou, mais ingrat et injuste de lui résister. (III, 74)

Le sage sauve sa vie en la perdant. (IV, 3)

Pour gagner une liberté qui n'est que fausse, des hommes s'exposent aux plus grands dangers: ils se jettent dans la mer, ils se précipitent des plus hautes tours. On a vu des villes entières se brûler elles-mêmes. Et toi, pour acquérir une liberté véritable, sûre, et que rien ne pourra te ravir, tu ne prendras aucun soin? Tu ne te donneras pas la moindre peine? (IV, 5)

Tu espères que tu seras heureux dès que tu auras obtenu ce que tu désires. Tu te trompes. Tu ne seras pas plus tôt en possession que tu auras mêmes inquiétudes, mêmes chagrins, mêmes dégoûts, mêmes craintes, mêmes désirs. Le bonheur ne consiste point à acquérir et à jouir, mais à ne pas désirer. Car il consiste à être libre. (IV, 6)

Comme la moindre distraction d'un pilote peut faire périr un vaisseau, la moindre petite négligence de notre part, le moindre défaut d'attention peut nous faire perdre tout le progrès que nous avons fait dans l'étude de la sagesse. Veillons donc. Ce que nous avons à conserver est plus précieux qu'un vaisseau chargé d'or. C'est la pudeur, la fidélité, la constance, la soumission aux

ordres des dieux, l'exemption de douleur, de trouble, de crainte, en un mot, la véritable liberté. (IV, 9)

Souviens-toi que le désir des honneurs, des dignités, des richesses, n'est pas le seul qui nous rende esclaves et soumis ; mais aussi le désir du repos, du loisir, des voyages, de l'étude. En un mot, toutes les choses extérieures, quelles qu'elles soient, nous rendent sujets quand nous les estimons. (IV, 11)

Le propre du vrai bonheur, c'est de durer toujours, et de ne pouvoir être traversé par aucun obstacle. Tout ce qui n'a point ces deux caractères n'est pas le vrai bonheur. (IV, 12)

Crois-tu que je t'appellerai laborieux quand tu passeras les nuits entières à étudier, à travailler, à lire ? Non, sans doute. Je veux savoir à quoi tu appliques cette étude et ce travail. Car je n'appelle pas laborieux un homme qui veille toute la nuit pour voir sa maîtresse : je dis qu'il est amoureux. Si tu veilles pour la gloire, je t'appelle ambitieux. Si c'est pour gagner de l'argent, je t'appelle intéressé, avare. Mais si tu veilles pour cultiver et former ta raison, et pour t'accoutumer à obéir à la nature et à remplir tes devoirs, alors seulement je t'appelle laborieux, car voilà le seul travail digne de l'homme. (IV, 17)

Les véritables jours de fête pour toi sont ceux où tu as surmonté une tentation, et où tu as chassé loin de toi, ou du moins affaibli, l'orgueil, la témérité, la malignité, la médisance, l'envie, l'obscénité des paroles, le luxe ou quelque autre des vices qui te tyrannisent. Cela mérite bien plus que tu fasses des sacrifices, que si tu avais obtenu le consulat ou le commandement d'une armée. (IV, 18)

Le cheval est-il malheureux de ne pouvoir pas chanter? Non, mais de ne pouvoir courir. Le chien est-il malheureux de ne pouvoir voler? Non, mais de n'avoir point de sentiment. L'homme est-il malheureux de ne pouvoir étrangler des lions et faire des choses extraordinaires? Non, car il n'a pas été créé pour cela. Mais il est malheureux quand il a perdu la pudeur, la bonté, la fidélité, la justice, et que les divins caractères, que les dieux avaient imprimés dans son âme, sont effacés. (IV, 20)

Il est naturel et juste que celui qui s'applique tout entier à une chose y réussisse, et qu'il ait de l'avantage sur celui qui ne s'y applique point. Untel ne travaille toute sa vie qu'à amasser du bien et à obtenir des honneurs: dès qu'il est levé, il se demande comment il pourra faire sa cour à un domestique du prince et à un baladin qui en est aimé; il rampe devant eux, il les flatte, il leur fait des présents. Dans ses prières et dans ses sacrifices, il ne demande aux dieux que de leur plaire. Tous les soirs, il fait son examen de conscience: «En quoi ai-je manqué? Qu'ai-je fait? Qu'ai-je omis de ce que je devais faire? Ai-je manqué de dire à mon seigneur telle flatterie qui lui aurait bien plu? Ai-je laissé échapper imprudemment quelque vérité qui ait pu lui déplaire? Ai-je omis d'applaudir à ses défauts et de louer telle injustice, telle mauvaise action qu'il a faite?» Si par hasard il lui a échappé une parole digne d'un homme de bien et d'un homme libre, il se gronde, il en fait pénitence et se croit perdu. Voilà comme il travaille à son intérêt, comme il amasse du bien. Et toi tu ne fais la cour à personne, tu ne flattes personne, tu cultives ton âme, tu travailles à acquérir de saines opinions; ton examen de conscience est bien différent de celui du premier. Tu te demandes: «Ai-je négligé quelque chose de ce qui contribue à la félicité, et qui plaît aux dieux? Ai-je commis quelque chose contre l'amitié, la société, la justice? Ai-je omis de faire ce que doit faire un homme de bien?» Avec des désirs si opposés,

des sentiments si contraires et une application si différente, comment es-tu fâché de ne pas égaler le premier dans ces biens de la fortune ? D'où vient que tu le regardes d'un œil d'envie ? Car il est bien sûr que, pour lui, il ne t'envie point. Cela vient de ce que le premier, plongé dans l'aveuglement et dans l'ignorance, est fortement persuadé qu'il jouit des véritables biens, et que toi tu n'es encore ni assez éclairé, ni assez ferme dans tes principes, pour bien voir et bien sentir que tout le bonheur est de ton côté. (IV, 23)

Tu ne penses qu'à habiter dans des palais, qu'à avoir autour de toi une foule d'officiers qui te servent ; qu'à être vêtu magnifiquement ; qu'à avoir des équipages de chasse, des musiciens et des troupes de comédiens. Est-ce que je t'envie rien de tout cela ? Mais as-tu cultivé ta raison ? As-tu tâché d'acquérir de saines opinions ? T'es-tu attaché à la vérité ? Pourquoi es-tu donc fâché que j'aie quelque avantage sur toi dans une chose que tu as négligée ? — Mais cette chose-là est très grande et très précieuse. — Tant mieux que tu le sentes. Eh ! qu'est-ce qui t'empêche de t'y appliquer ? Au lieu de ces chasseurs, de ces musiciens, de ces comédiens, aie autour de toi des gens sages. Qui peut avoir plus de loisirs, plus de livres, plus de maîtres que toi ? Commence, donne une petite partie de ton temps à ta raison. En un mot, choisis. Si tu continues de ne t'adonner qu'à ces choses extérieures, tu auras certainement des meubles plus rares et plus magnifiques qu'un autre ; mais ta pauvre raison, ainsi négligée, sera bien bornée, bien sale, bien horrible. (IV, 29)

Se croit-on musicien pour avoir acheté un livre de musique, un violon et un archet ? Se croit-on maréchal, pour avoir un bonnet et un tablier de cuir ? Mais tu te crois philosophe pour avoir une longue barbe, une besace, un bâton et un manteau. Mon ami, l'habit est convenable à l'art ; mais le nom, c'est l'art qui le donne et non pas l'habit. (IV, 31)

Mon ami, exerce-toi longtemps contre les tentations, contre les désirs ; observe tous tes mouvements, et vois si ce ne sont pas les appétits d'un malade, ou d'une femme qui a les pâles couleurs. Cherche à être longtemps caché. Ne philosophe que pour toi. C'est ainsi que naissent les fruits. La semence est longtemps enfouie et cachée dans la terre ; elle croît peu à peu pour parvenir à sa maturité. Mais, si elle porte un épi avant que sa tige soit nouée, elle est imparfaite, et ce n'est qu'une plante du jardin d'Adonis. Le désir de la vaine gloire t'a fait paraître avant le temps, le froid ou le chaud t'ont tué. Tu sembles vivant, parce que ta tête fleurit encore un peu ; mais tu es mort, car tu es séché par la racine. (IV, 34)

La soif d'un fébricitant est bien différente de la soif d'un homme sain. Celui-ci n'a pas plus tôt bu qu'il est content et que sa soif est apaisée. Mais l'autre, après avoir eu un moment de plaisir, a des maux de cœur ; l'eau, chez lui, se convertit en bile ; il vomit, il a des tranchées, et sa soif en devient plus ardente. Il en est de même de celui qui a des richesses avec cupidité, qui a des charges avec cupidité, qui possède une belle femme avec cupidité. Voilà la soif du fébricitant. De là naissent les jalousies, les craintes, les paroles sales, les désirs impurs, les actions obscènes. Mon ami, tu étais autrefois si sage, si plein de pudeur ! Que sont devenues cette pudeur et cette sagesse ? Au lieu de lire les ouvrages de Chrysippe et de Zénon, tu ne lis que des livres abominables, les livres d'Aristide et d'Événus. Au lieu d'admirer Socrate et Diogène, et de suivre leur exemple, tu n'admires et tu n'imites que ceux qui savent corrompre et abuser les femmes, tu veux être beau, tu te pares, tu te fardes même pour le devenir s'il était possible, tu as des habits magnifiques et tu te ruines en essences et en parfums. Reviens à toi, combats contre toi-même, reprends possession de ta pudeur, de ta dignité, de ta liberté ; en un mot, redeviens un homme. J'ai

connu un temps où si l'on t'avait dit : « Un tel rendra Épictète adultère, il lui fera porter de tels habits et l'obligera à paraître parfumé », tu aurais volé aussitôt à mon secours, et je pense que tu l'aurais tué. Il ne s'agit ici de tuer personne ; il ne faut que rentrer en toi-même, te parler à toi-même. N'es-tu pas plus capable que personne de te persuader ? Commence par condamner ce que tu as fait. Mais hâte-toi, avant que le torrent ne t'ait entraîné. (IV, 35)

Ne te décourage point, et imite les maîtres d'exercice, qui, dès qu'un jeune homme est terrassé, lui ordonnent de se relever et de combattre encore. Parle de même à ton âme. Il n'est rien de plus souple que l'âme de l'homme ; il ne faut que vouloir, et tout est fait. Mais si tu te relâches, tu es perdu ; tu ne te relèveras de ta vie : ta perte et ton salut sont en toi. (IV, 36)

Dans quelle occupation veux-tu que la mort te surprenne ? Pour moi, je voudrais qu'elle me surprît dans une action digne de l'homme, grande, généreuse et utile au public. Ou plutôt je voudrais qu'elle me trouvât occupé à me corriger moi-même, et attentif à tous mes devoirs, afin que dans ce moment je fusse en état de lever au ciel mes mains pures, et de dire aux dieux : « Toutes les facultés que j'ai reçues de vous pour connaître votre providence et pour lui être entièrement soumis, je ne les ai jamais négligées ; autant que je l'ai pu, j'ai tâché de ne pas vous déshonorer. Voilà l'usage que j'ai fait de mes sens, de mes opinions. Je ne me suis jamais plaint de vous ; je n'ai jamais été fâché d'aucune des choses que vous m'avez envoyées ; je n'aurais pas voulu la changer. Je n'ai violé aucune des liaisons que vous m'avez données. Je vous rends grâces de ce que vous m'avez créé. J'ai usé de vos biens tant que vous l'avez permis ; vous voulez me les retirer, je vous les rends, ils sont à vous, disposez-en comme il vous plaira. Je me remets moi-même entre vos mains. » (IV, 37)

Il dépend de toi de faire un bon usage de tous les événements. Ne me dis donc plus : « Qu'est-ce qui arrivera ? » Que t'importe ce qui arrive, puisque tu peux en bien user, et que tout accident, quel qu'il soit, peut devenir un bonheur insigne ? Hercule a-t-il jamais dit : « Qu'un grand lion, qu'un sanglier énorme, ne se présentent point devant moi ! Que je n'aie point à combattre des hommes monstrueux et féroces ! » De quoi te mets-tu en peine ? Si un sanglier épouvantable s'offre à toi, le combat sera plus grand et plus glorieux. Si tu trouves en ton chemin des hommes prodigieux et intraitables, tu auras plus de mérite à en purger l'univers. — Mais si je meurs ? — Eh bien ! tu mourras en faisant l'action d'un héros. Que veux-tu davantage ? (IV, 38)

Tu cesses pour un moment d'avoir de l'attention sur toi-même, et tu te flattes que tu la reprendras quand il te plaira. Tu te trompes. Une légère faute négligée aujourd'hui te précipitera demain dans une plus grande, et cette négligence répétée formera enfin une habitude que tu ne pourras plus corriger. (IV, 42)

Tout ce qu'on peut remettre utilement peut être abandonné plus utilement encore. (IV, 43)

L'attention est nécessaire à tout, jusque dans les plaisirs même. As-tu vu quelque chose dans la vie où la négligence fasse qu'on s'en acquitte mieux ? (IV. 44)

Notre bien et notre mal ne sont que dans notre volonté. (IV, 46)

Il est impossible que je ne commette pas des fautes, mais il est très possible que j'aie une attention continuelle pour

m'empêcher d'en commettre. Et c'est toujours beaucoup que cette attention non interrompue en diminue le nombre, et nous en épargne quelques-unes. (IV, 48)

Quand tu dis que tu te corrigeras demain, sache bien que c'est dire qu'aujourd'hui tu veux être impudent, débauché, lâche, emporté, envieux, injuste, intéressé, perfide. Vois combien de maux tu te permets. — Mais demain je serai un autre homme. — Pourquoi pas plutôt aujourd'hui ? Commence aujourd'hui à te préparer pour demain, autrement tu remettras encore. (IV, 49)



Marc Aurèle *(121-180)*

De tout temps, il fut considéré qu'il était impossible de concilier avec bonheur la politique, synonyme de puissance dans tous les sens du terme, et la sagesse, évoquant la paix intérieure et une profonde harmonie du corps et de l'esprit.

Là où certains voyaient une contradiction évidente, l'empereur Marc Aurèle a démontré, en devenant un « empereur-philosophe », qu'il est toujours possible de repousser les limites qu'impose la tradition, en alliant pouvoir et raison. Et si nombre d'historiens ont vu dans les douze livres de ses Pensées *le simple journal intime d'un souverain, il s'agit bien en réalité d'une suite d'exercices spirituels, à l'image de ceux préconisés par les stoïciens, illustrant avec brio la pensée hautement philosophique de leur auteur.*

En filigrane, derrière l'aspect anodin de textes écrits au jour le jour, Marc Aurèle aborde rien de moins que le but fondamental de la vie, l'accord avec

la nature, la raison qui est en chaque individu et doit le guider dans ses choix comme dans ses actes, la justice dans les rapports avec les autres, et l'acceptation des coups du destin dans l'immanence du cosmos.

Dès lors, l'examen de conscience, le travail intérieur et l'application des dogmes du stoïcisme sont les pierres angulaires d'une forme de pensée sereine et authentique, qui fera l'admiration de tous les grands penseurs et historiens de l'Antiquité, avant de parvenir jusqu'à nous avec une acuité saisissante.

Pensées

Le matin, dès qu'on s'éveille, il faut se prémunir pour la journée en se disant : « Je pourrai bien rencontrer aujourd'hui un fâcheux, un ingrat, un insolent, un fripon, un traître, qui nuit à l'intérêt commun ; mais si tous ces gens-là sont affligés de tant de vices, c'est par simple ignorance de ce que c'est que le bien et le mal. » Quant à moi, considérant la nature du bien qui se confond avec le beau et celle du mal qui se confond avec le laid ; considérant en même temps que celui qui se met en faute à mon égard se trouve, par le décret de la nature, être de ma famille, non pas qu'il vienne d'un même sang et d'une même souche, mais parce qu'il participe aussi bien que moi à l'intelligence et à l'héritage divin, je me dis deux choses : d'abord que nul d'entre ces gens ne peut me faire le moindre tort, puisque aucun ne peut me faire tomber dans le mal et le laid ; et en second lieu, que je ne puis éprouver ni de la colère ni de la haine contre un membre de la famille à laquelle j'appartiens moi-même. Nous sommes tous faits pour concourir à une œuvre commune, comme dans notre corps y concourent les pieds, les mains, les yeux, les rangées de nos dents en haut et en bas de la mâchoire. Agir les uns contre les autres est donc certainement manquer à

l'ordre naturel. Or, c'est agir en ennemi que de se laisser aller à son dépit et à son aversion contre un de ses semblables. (II, 1)

Ce que je suis, après tout, c'est une misérable chair, un faible souffle ; mais il y a de plus en moi le principe directeur de tout le reste. Laisse donc là les livres ; ne tarde plus un instant ; car ce délai ne t'est plus permis. Comme si déjà tu en étais à la mort, dédaigne ce triste amas de chairs, de liquides et d'os, ce frêle tissu, ce réseau entrelacé de nerfs, de veines et d'artères. Bien plus, ce souffle même qui t'anime, vois ce qu'il est : du vent, qui ne peut même pas être toujours égal et uniforme, rejeté à tout moment et à tout moment aspiré de nouveau. Quant au troisième élément de notre être, le principe chef et maître, voici ce que tu dois en penser : « Tu es vieux ; ne souffre plus que ce principe soit jamais esclave, qu'il soit jamais lacéré par un instinct désordonné ; ne permets plus qu'il se révolte contre la destinée, ni contre un présent qu'il maudit, ou contre un avenir qu'il redoute. » (II, 2)

Calcule un peu depuis combien de temps tu remets de jour en jour cette résolution et combien de fois, trouvant l'occasion offerte par la clémence des Dieux, tu n'as pas su la mettre à profit. Il te faut donc finir un jour par sentir de quel ordre tu fais partie et quel est l'être ordonnateur de ce monde, de qui tu n'es qu'une émanation. Tu dois comprendre que la brièveté du temps qui t'est accordé est très circonscrite et que, si tu n'emploies pas ce temps, il disparaîtra comme tu dois disparaître toi-même sans pouvoir jamais revenir. (II, 4)

À toute heure, songe sérieusement, comme Romain et comme homme, à faire tout ce que tu as en mains, avec une gravité constante et simple, avec dévouement, avec générosité, avec justice ; songe à te débarrasser de toute autre préoccupation ; tu

t'en débarrasseras si tu accomplis chacun de tes actes comme le dernier de ta vie, en les purifiant de toute illusion, de tout entraînement passionné qui t'arracherait à l'empire de la raison, de toute dissimulation, de tout amour-propre et de toute résistance aux ordres du destin. Tu vois de quel petit nombre de préceptes on a besoin quand on les observe réellement, pour mener une existence facile, qui se rapproche de celle des Dieux ; car les Dieux n'exigeront certainement rien de plus que l'observation de ces préceptes de celui qui les aura gardés. (II, 5)

Les accidents du dehors te distraient de mille façons ; ménage-toi donc un peu de répit pour apprendre aussi quelque chose de bien et pour te soustraire enfin au tourbillon qui t'emporte. Voici bientôt le moment où il faut songer à l'autre carrière ; car c'est se moquer que de se fatiguer à agir dans la vie, sans avoir un but précis vers lequel on dirige tout son effort et même aussi son imagination. (II, 7)

Quand on néglige d'observer attentivement les émotions propres de son âme, il est inévitable qu'on tombe dans le malheur. (II, 8)

Que ta mémoire se rappelle sans cesse les questions que voici : « Quelle est la nature de l'ensemble des choses ? Quelle est ma propre nature ? Quelle relation ma nature soutient-elle avec l'autre ? Quelle partie forme-t-elle dans le tout ? Quel est ce tout dont elle fait partie ? » Et ajoute qu'il n'est personne au monde qui puisse t'empêcher jamais de faire et de dire ce qui découle comme conséquence nécessaire de la nature dont tu fais partie. (II, 9)

C'est en songeant toujours qu'à l'instant même tu peux fort bien sortir de la vie qu'il faut régler chacune de tes actions et

de tes pensées. Quitter la société des hommes n'a rien de bien effrayant, s'il y a des Dieux ; car certainement ils ne te jetteront pas dans le mal ; et s'il n'y a pas de Dieux, ou s'ils ne s'occupent point des choses humaines, quel intérêt ai-je à vivre dans un monde qui est vide de Dieu, c'est-à-dire vide de Providence ? (II, 11)

Qu'est-ce que mourir ? Si l'on considère la mort en elle-même, et si, par la pensée et l'analyse, on dissipe les vains fantômes qu'on y joint sans raison, que peut-on penser d'elle sinon qu'elle est une simple fonction de la nature ? Mais pour redouter une fonction naturelle, il faut être un véritable enfant. Bien plus, ce n'est pas même là une simple opération que la nature accomplit ; c'est en outre une opération qui lui est éminemment utile. (II, 12)

Est-il rien de plus méprisable que de sortir sans cesse de soi-même pour parcourir tout le cercle des choses, « pour sonder toutes les profondeurs », comme dit le poète, pour pénétrer à force de conjectures ce qui se passe dans l'âme du prochain, et de ne pas sentir que tout ce qu'il nous faut au monde, c'est de ne penser qu'au seul génie que nous portons en nous et de le servir en toute sincérité ? Or, le servir, c'est le conserver pur de toute passion, de toute imprudence, de toute impatience contre ce qui vient ou des Dieux ou des hommes ; car ce qui vient des Dieux est digne de respect à cause de leur sainte puissance ; et ce qui vient des hommes est digne d'affection, parce que notre famille est commune. (II, 13)

Quand même tu aurais à vivre trois mille ans, et trois fois dix mille ans, dis-toi bien que l'on ne peut jamais perdre une autre existence que celle qu'on vit ici-bas, et qu'on ne peut pas davantage en vivre une autre que celle qu'on perd. À cet égard,

la plus longue vie en est tout à fait au même point que la plus courte. Pour tout le monde, le présent, le moment actuel est égal, bien que le passé qu'on laisse en arrière puisse être très inégal. Ainsi, ce qu'on perd n'est évidemment qu'un instant imperceptible. On ne peut perdre d'aucune façon ni le passé ni l'avenir ; car une chose que nous ne possédons pas, comment pourrait-on nous la ravir ? Voici donc deux considérations qu'il ne faut jamais perdre de vue : la première, que tout en ce monde roule éternellement dans le même cercle, et qu'il n'y a pas la moindre différence à voir toujours des choses pareilles, ou cent ans de suite, ou deux cents ans, et même pendant la durée infinie ; la seconde, que celui qui a le plus vécu et celui qui aura dû mourir le plus prématurément font exactement la même perte ; car ce n'est jamais que du présent qu'on peut être dépouillé, puisqu'il n'y a que le présent seul qu'on possède, et qu'on ne peut pas perdre ce qu'on n'a point. (II, 14)

Le temps que dure la vie de l'homme n'est qu'un point ; son être est dans un perpétuel écoulement ; ses sensations ne sont que ténèbres. Son corps composé de tant d'éléments est la proie facile de la corruption ; son âme est un ouragan ; son destin est une énigme obscure ; sa gloire un non-sens. En un mot, tout ce qui regarde le corps est un fleuve qui s'écoule ; tout ce qui regarde l'âme n'est que songe et vanité ; la vie est un combat, et le voyage d'un étranger ; et la seule renommée qui nous attende après nous, c'est l'oubli. Qui peut donc nous diriger au milieu de tant d'écueils ? Il n'y a qu'un seul guide, un seul, c'est la philosophie. Et la philosophie, c'est de faire en sorte que le génie qui est en nous reste pur de toute tache et de tout dommage, plus fort que les plaisirs ou les souffrances, n'agissant en quoi que ce soit ni à la légère, ni avec fausseté ou dissimulation, sans aucun besoin de savoir ce qu'un autre fait ou ne fait pas, acceptant les événements de tout ordre et le sort qui lui échoit,

comme une émanation de la source d'où il vient lui-même, et par-dessus tout, attendant, d'une humeur douce et sereine, la mort, qu'il prend pour la simple dissolution des éléments dont tout être est composé. Or si, pour les éléments eux-mêmes, ce n'est point un mal quelconque que de changer perpétuellement les uns dans les autres, pourquoi regarder d'un mauvais œil le changement et la dissolution de toutes choses ? Ce changement est conforme aux lois de la nature ; et dans ce que fait la nature, il n'y a jamais rien de mal. (II, 17)

Ce n'est pas le tout de se dire que chaque jour la vie se perd, et que ce qui nous en reste diminue sans cesse ; il faut aussi se répéter que l'existence fût-elle beaucoup plus longue, nous ne sommes jamais sûrs que notre esprit demeurera jusqu'au bout également capable de bien comprendre la vérité, et de s'élever à ces hautes spéculations qui nous conduisent à la connaissance des choses divines et humaines. […]

Mais jouir pleinement de soi, mesurer exactement le nombre et l'espèce de tous ses devoirs, être en état de préciser le moment où l'on doit s'éconduire soi-même de la vie, et tant d'autres actes qui, comme ceux-là, exigent la raison la plus éprouvée par des luttes antérieures, ce sont là des puissances qui s'éteignent prématurément en nous. Ainsi donc, voilà des motifs de se hâter, non pas seulement parce qu'à chaque instant nous nous rapprochons de la mort, mais de plus, parce que la conception des choses et leur enchaînement peuvent nous échapper avant la vie même. (III, 1)

L'habitude qu'il faut prendre, c'est de ne penser jamais qu'à des choses telles que si l'on te demandait tout à coup : « À quoi penses-tu ? », tu pusses immédiatement répondre en toute franchise : « Voici à quoi je pense. » Il faut qu'on voie à l'instant même, sans l'ombre d'un doute, que tous tes sentiments sont

droits et bienveillants, comme il convient à un être destiné à vivre en société, qui ne songe point aux plaisirs et aux illusions de la jouissance, à quelque rivalité, à quelque vengeance, à quelque soupçon ; en un mot, qui ne songe à aucune de ces pensées dont on rougirait de faire l'aveu, s'il fallait convenir qu'on les a dans le cœur. Quand l'homme a pratiqué cette règle, sans rien négliger désormais pour compter entre tout ce qu'il y a de mieux au monde, il devient, on peut dire, le ministre et l'agent des Dieux, en s'appuyant sur le principe inébranlable qu'il porte au-dedans de lui, et qui met l'homme à l'abri des souillures de la volupté, qui le rend invulnérable à toute souffrance, insensible à tout outrage, inaccessible à toute perversité, qui en fait l'athlète de la plus noble des luttes, de la lutte où l'on est vainqueur de toute passion, qui trempe l'homme profondément dans la justice, qui le dispose à aimer de toutes les forces de son âme tout ce qui lui arrive et lui échoit en partage, à ne s'occuper que bien rarement, et jamais sans une nécessité pressante d'intérêt commun, de ce que dit un autre, de ce qu'il fait et de ce qu'il pense. Les seules affaires, en effet, dont il s'occupe, ce sont les siennes ; il réfléchit perpétuellement à la part qui lui a été faite dans le vaste écheveau de l'univers, y trouvant des choses excellentes, et croyant d'une foi absolue que celles qu'il ne connaît pas doivent être non moins bonnes ; car la part dévolue à chacun de nous, si elle est enveloppée dans l'ensemble des choses, en enveloppe aussi un bien grand nombre. (III, 4)

N'apporte jamais dans ce que tu fais ni mauvaise volonté, ni humeur insociable, ni hauteur inabordable, ni préoccupation qui te distraie. Que l'affectation ne soit jamais la parure de ta pensée ; ne dis jamais beaucoup de mots ; n'aie jamais beaucoup d'affaires. Que le Dieu qui réside en toi n'ait à y protéger qu'un être viril et fort, un être digne de respect, un ami de la société, un Romain, un être qui se commande en maître, parce qu'il s'est discipliné lui-même, comme un guerrier qui n'attend que

l'appel de la trompette, toujours prêt à faire le sacrifice de sa vie, sans avoir besoin ni de prêter serment, ni d'être surveillé par qui que ce soit. C'est en cela que consiste l'indépendance qui sait se passer de tout secours étranger, et même de cette tranquillité que les autres peuvent nous assurer ; car ce qu'il faut à l'homme, c'est d'être droit ; ce n'est pas d'être redressé. (III, 5)

Si tu ne trouves rien de supérieur au génie qui siège au-dedans de toi, qui a soumis à son empire toutes les passions, qui maîtrise toutes les perceptions et qui doit t'arracher à toutes les séductions des sens, comme le dit Socrate, qui obéit docilement aux Dieux et qui se dévoue à l'intérêt des humains ; si auprès de lui tout le reste devient à tes regards petit et mesquin, ne laisse plus de place en ton cœur à nul autre objet qui, en t'attirant et en te faisant dévier, t'enlèverait désormais la force de préférer invariablement à tout le reste ce bien, qui est le bien propre de l'homme et qui n'appartient qu'à toi. En face de ce bien, qui est la règle de l'intelligence et de l'activité, il n'est pas permis de rien mettre en balance de tout ce qui est d'une autre espèce que lui, ni les louanges de la foule, ni le pouvoir, ni les jouissances du plaisir. (III, 6)

Celui, en effet, qui préfère au monde entier la raison et le génie qu'il porte en lui et les solennels mystères de cette puissance intime, n'a que faire de jouer la tragédie et de pousser des gémissements. Il n'aura besoin ni de la solitude, ni de la foule ; il vivra sans rechercher, ni fuir, la part qui lui est faite. Il ne se préoccupe absolument en rien de savoir s'il jouira pendant plus ou moins de temps de cette existence, où son âme est enveloppée dans son corps. Mais dût-il à l'instant même partir de la vie, il en sort comme s'il s'agissait d'un de ces actes qu'on peut toujours accomplir avec honneur et pleine sécurité, n'ayant qu'un seul souci durant le cours de sa vie entière, celui d'empêcher que

jamais sa pensée ne soit dans une disposition indigne d'un être intelligent et fait pour vivre en société. (III, 7)

Respecte en toi-même la force qui te permet de bien comprendre les choses ; car tout est là, afin que jamais en toi l'entendement ne vienne à être en contradiction avec la nature, qui est ton souverain guide, et avec le développement régulier de l'être doué de raison. (III, 9)

Souviens-toi toujours aussi que le seul temps qu'on vive est uniquement le présent, c'est-à-dire un instant imperceptible ; et que, pour les autres parties de la durée, ou bien on les a vécues, ou bien on ne sait jamais si l'on doit les vivre. C'est donc bien peu de chose que le temps que vit chacun de nous ; c'est bien peu de chose que le misérable coin de terre où l'on vit. C'est peu de chose même encore que cette renommée qui nous survit, prît-on celle qui dure le plus longtemps. Et cette renommée elle-même ne tient qu'à la succession de ces pauvres hommes, qui vont mourir dans un moment et qui ne se connaissent point eux-mêmes, loin de pouvoir connaître quelqu'un qui est mort depuis de si longues années. (III, 10)

Rien, en effet, ne contribue autant à la grandeur d'âme que de pouvoir apprécier, chemin faisant et en toute vérité, chacun des événements de la vie, et de les si bien voir en eux-mêmes qu'on puisse discerner d'un coup d'œil à quel ordre de choses ils appartiennent, quel genre d'utilité ils peuvent offrir, quel rang ils occupent par rapport au reste du monde, et par rapport à l'homme, à ce citoyen de la cité suprême, dont les autres cités ne sont en quelque sorte que les maisons. Quel est donc cet objet qui se présente actuellement à mon esprit ? De quoi se compose-t-il ? Combien de temps doit-il naturellement durer ? Quelle vertu dois-je exercer à son occasion : douceur, courage, véracité, confiance, simplicité, indépendance ? (III, 11)

Si, dans l'affaire qui t'occupe actuellement, tu n'obéis qu'à la droite raison avec amour, avec courage, avec douceur, sans la moindre déviation, gardant toujours pur et sans tache le génie qui réside en toi, comme si tu avais à le restituer à l'instant même ; si tu sais remplir toutes ces conditions sans rien craindre et sans rien éviter, ne t'occupant que de l'acte que tu as présentement à faire, selon la loi de la nature et de l'héroïque vérité qui doit régner dans tout ce que tu dis ou tu exprimes, tu te conduiras aussi bien qu'il est possible de se conduire ; et personne au monde ne peut te ravir ce bonheur. (III, 12)

Les sensations sont le fait du corps ; les passions se rapportent à l'âme, et les principes n'apparaissent qu'à la raison. [...]

Le caractère qui reste propre à l'homme de bien, c'est d'aimer du fond du cœur tout ce qui lui arrive et le sort qui lui est issu ; c'est de ne jamais souiller le génie intérieur qui réside en son âme, de ne le point laisser troubler par la foule confuse de ses idées, mais de se ménager toujours sa faveur en suivant humblement les lois de Dieu, en ne disant jamais un mot qui ne soit vrai, en ne faisant jamais un acte qui ne soit juste. Tous les hommes viendraient à nier que l'homme de bien vit ainsi avec simplicité, avec dignité, avec plein contentement, il ne s'irriterait aucunement contre eux ; et il ne se détournerait peut-être pas de cette route qui conduit au terme de la vie ; où l'on doit arriver, pur, tranquille, prêt à quitter sa chaîne, et s'accommodant sans peine à la destinée qui nous est faite. (III, 16)

Le maître intérieur, quand il est tout ce que veut la nature, doit prendre les choses de la vie de telle sorte qu'il soit toujours prêt à se régler sans peine sur le possible et sur les circonstances données. Il se garde bien de s'attacher jamais à une matière, qui n'est qu'en sous ordre ; et il s'élance vers les choses supérieures,

où même encore il a fait son choix. L'obstacle qu'il rencontre lui devient une matière à s'exercer. (IV, 1)

Ne fais jamais quoi que ce soit à la légère; et règle uniquement tous tes actes d'après la réflexion, complément nécessaire de la pratique. (IV, 2)

On va se chercher de lointaines retraites dans les champs, sur le bord de la mer, dans les montagnes; et toi-même aussi tu ne laisses pas que de satisfaire volontiers les mêmes désirs. Mais que tout ce soin est singulier, puisque tu peux toujours, quand tu le veux, à ton heure, trouver un asile en toi-même! Nulle part, en effet, l'homme ne peut goûter une retraite plus sereine ni moins troublée que celle qu'il porte au-dedans de son âme, surtout quand on rencontre en soi ces ressources sur lesquelles il suffit de s'appuyer un instant, pour qu'aussitôt on se sente dans la parfaite quiétude. […]

Tâche donc de t'assurer ce constant refuge, et viens t'y renouveler toi-même perpétuellement. Conserve en ton cœur de ces brèves et inébranlables maximes que tu n'auras qu'à méditer un moment, pour qu'à l'instant ton âme entière recouvre sa sérénité, et pour que tu en reviennes, exempt de toute amertume, reprendre le commerce de toutes ces choses où tu retournes. […]

Si tu rappelles à ta mémoire cet axiome que tous les êtres doués de raison sont faits les uns pour les autres, que se supporter réciproquement est une partie de la justice, et que tant de gens qui se sont détestés, soupçonnés, haïs, querellés, sont étendus dans la poussière et ne sont plus que cendres, tu t'apaiseras peut-être assez aisément. […]

Il reste donc uniquement à te souvenir que tu peux toujours faire retraite dans cet humble domaine qui n'appartient qu'à toi. Avant tout, garde-toi de t'agiter, de te raidir; conserve ta liberté, et envisage les choses comme doit le faire un cœur énergique,

un homme, un citoyen, un être destiné à mourir. Puis, entre les maximes où la réflexion peut s'arrêter le plus habituellement, place ces deux-ci : la première, que les choses ne touchent pas directement notre âme, puisqu'elles sont en dehors d'elle, sans qu'elle puisse les modifier, et que nos troubles ne viennent que de l'idée tout intérieure que nous nous en faisons ; la seconde, que toutes ces choses que tu vois vont changer dans un instant, et que tout à l'heure elles ne seront plus. Enfin, rappelle-toi sans cesse tous les changements que tu as pu toi-même observer. Le monde n'est qu'une transformation perpétuelle ; la vie n'est qu'une idée et une opinion. (IV, 3)

La mort, telle que nous la voyons, est, ainsi que la naissance, un mystère de la nature : ici, combinaison des mêmes éléments ; et là, dissolution d'éléments toujours les mêmes. Dans tout cela, il n'y a rien absolument qui puisse révolter un être doué d'intelligence, ni qui contredise le plan raisonné du système entier. (IV, 5)

Tout ce qui ne rend pas l'homme plus mauvais vis-à-vis de lui-même, ne peut pas non plus rendre sa vie plus mauvaise, et ne peut lui nuire ni au-dehors ni au-dedans. La nature du bien universel est contrainte nécessairement à faire ce qu'elle fait. (IV, 8)

Voici deux choses auxquelles il faut que tu sois incessamment tout prêt : la première, de ne faire absolument que ce que te recommande, dans l'intérêt de tes semblables, la raison, qui doit te régir souverainement et te dicter ses lois ; la seconde, de changer d'avis si tu viens à rencontrer quelqu'un qui t'éclaire, et qui te fasse renoncer à ta première pensée. (IV, 11)

As-tu la raison en partage ? — Oui, sans doute, je l'ai. — Alors, pourquoi n'en uses-tu pas ? Car, du moment que la raison remplit le rôle qui est le sien, que peux-tu vouloir de plus ? (IV, 12)

Essaie de voir dans quelle mesure tu peux, toi aussi, réaliser la vie de l'homme de bien, qui sait se contenter du destin qu'il reçoit en partage dans l'ordre universel des choses, et qui se borne, en ce qui dépend de lui, à pratiquer la justice et à conserver la sérénité de son âme. (IV, 24)

Ne te lasse point de considérer tout ce qui par un simple changement se produit en ce monde, et dis-toi bien que la nature universelle n'aime rien tant que de changer les choses qui existent, et d'en faire de nouvelles toutes pareilles à celles qui disparaissent ; car ce qui est est toujours, on peut dire, le germe de ce qui doit en sortir. (IV, 35)

Tu seras mort dans quelques instants ; et tu n'as pas su encore ni simplifier ta vie, ni assurer ta tranquillité, ni te débarrasser de cette fausse opinion que les choses du dehors peuvent te nuire, ni être bienveillant envers tout le monde, ni apprendre que la sagesse ne consiste que dans la justice. (IV, 36)

Ton mal ne peut jamais être dans l'âme d'un autre, pas plus qu'il n'est dans les variations ou le changement de ton enveloppe matérielle. Où peut donc être réellement ton mal ? Là où est aussi pour toi la faculté qui juge des biens et des maux. Que cette faculté s'abstienne de juger ; et alors tout est bien. Que ton pauvre corps, qui est son voisin le plus proche, soit mutilé, brûlé, couvert d'ulcères et de plaies qui le dévorent, la partie qui, en toi, juge de tout cela doit garder néanmoins la paix la plus profonde, c'est-à-dire qu'elle doit toujours penser qu'il n'y a ni mal ni bien dans tous ces accidents, qui peuvent frapper

également les méchants et les bons ; car il faut se dire que tout ce qui peut indifféremment atteindre celui-là même qui vit selon la nature, n'est ni selon la nature, ni contre ses lois. (IV, 38)

Repasse en ta mémoire les gens que tu as toi-même connus mourant l'un après l'autre ; celui-ci menant le deuil de celui-là, et bientôt enseveli lui-même par tel autre, qui succombe à son tour ; et tout cela en quelques instants ! Pour le dire en un mot, il faut toujours considérer les choses humaines comme éphémères et de bien peu de prix. On doit donc passer ce moment imperceptible de la durée conformément à la nature et quitter la vie avec sérénité, comme une olive mûre, qui tombe en remerciant la terre qui l'a produite et en rendant grâces à l'arbre qui l'a portée. (IV, 47)

Marcher toujours par le chemin le plus court ; et le plus court chemin, c'est celui qui est selon la nature ; c'est-à-dire que nous devons nous conformer à la plus saine raison, dans toutes nos paroles et dans tous nos actes. Une fois prise, cette résolution nous délivre, et des soucis qui nous accablent, et des combats intérieurs, et de tous calculs et de toute vanité frivole. (IV, 50)

Fais donc tout ce qui dépend absolument de toi seul. Sois franc, sérieux, patient à la fatigue, sans passion pour le plaisir, sans plainte contre le sort, vivant de peu, cordial, libre, dédaigneux du superflu, sobre de paroles, magnanime. Est-ce que tu ne le vois pas ? Que de choses ne peux-tu pas faire dès à présent, pour lesquelles tu n'as pas la moindre excuse d'incapacité naturelle ou d'inaptitude, et où cependant tu restes, de ton plein gré, dans une inertie qui te rabaisse ! Est-ce par hasard une impuissance de nature qui te nécessite à gronder sans cesse, à être nonchalant, à te flatter, à écouter ton malheureux corps, que tu

accuses de tous les maux, à t'occuper de toi avec complaisance, à t'ajuster, et à troubler ton âme de ces vains soucis ? (V, 5)

Voilà donc deux raisons pour aimer tout ce qui t'arrive. La première, c'est que la chose a été faite pour toi, que pour toi spécialement elle a été disposée dans l'ensemble, et qu'elle a avec toi ces rapports précis, venus de haut et se rattachant, dans la trame universelle, aux causes les plus saintes. La seconde, c'est que, pour Celui qui gouverne l'univers, ce qui arrive à chacun des êtres en particulier concourt au succès de ses démarches, à l'accomplissement de ses décrets et à la durée même des choses. C'est mutiler le tout que de retrancher quoi que ce soit de son enchaînement et de sa continuité, dans les causes qui le forment, aussi bien que dans les parties qui le composent. Or, c'est te retrancher toi-même de ce tout, autant qu'il dépend de toi, que de te révolter contre ses lois ; et en quelque façon, c'est le détruire. (V, 8)

« À quoi donc est-ce que s'applique mon âme en ce moment ? » Telle est la question qu'en toutes circonstances il faut se poser à soi-même, en se demandant : « Que se passe-t-il actuellement pour moi, dans cette partie de notre être qu'on appelle notre chef et notre guide ? Quelle espèce d'âme ai-je en ce moment ? N'est-ce pas l'âme d'un enfant ? L'âme d'un jeune homme ? L'âme d'une femmelette ? L'âme d'un tyran ? L'âme d'une brute ? Ou l'âme d'un animal féroce ? » (V, 11)

Deux éléments forment mon être, constitué comme il l'est : ce sont la cause et la matière. Ni l'un ni l'autre de ces principes ne peut se perdre dans le néant ; car ce n'est pas du néant qu'ils sont sortis. Ainsi, chacune des parties qui me composent se convertira, par le changement, en une partie de l'univers. Celle-là se changera encore en une partie différente ; et ainsi de suite à

l'infini. C'est précisément un changement de cet ordre qui m'a fait être ce que je suis, qui a produit également nos parents, et qui se poursuit indéfiniment aussi loin qu'on veuille remonter. C'est là une vérité incontestable; ce qui n'empêche pas que le monde ne soit soumis dans son organisation et des révolutions périodiques et régulières. (V, 13)

Telles seront les pensées que tu nourriras habituellement, tel aussi sera ton esprit; car l'âme prend la couleur et la teinte des pensées qu'elle entretient. [...]

Dis-toi encore que tout être se porte naturellement à la chose pour laquelle son organisation a été faite; et que la chose vers laquelle il se porte de cette façon, est précisément son but et sa fin. Or, là où est la fin de l'être, là aussi est dans tous les cas son intérêt et son bien. (V, 16)

Il est bien entendu que les choses elles-mêmes n'ont pas le moindre contact avec notre âme. Elles n'y ont pas d'accès possible; elles ne peuvent ni la changer ni la mouvoir. L'âme seule a la puissance de se modifier elle-même et de se donner le mouvement; et c'est d'après les jugements qu'elle croit devoir porter qu'elle façonne à son usage les choses du dehors. (V, 19)

En tant qu'un homme fait obstacle à l'accomplissement de mes devoirs personnels, l'homme devient alors pour moi un être indifférent, tout aussi bien que pourrait l'être, ou le soleil, ou le vent, ou un animal quelconque. Eux aussi, en certains cas, peuvent arrêter mon activité; mais, au fond, ce ne sont pas là de vrais obstacles à ma volonté et à mes dispositions morales, parce que je puis toujours, ou m'abstraire des choses, ou leur donner un autre tour. La pensée, en effet, transforme tout ce qui faisait obstacle à notre activité et l'emploie à son premier dessein; et alors ce qui vous empêchait d'agir facilite votre action; ce qui

vous barrait la route vous aide à parcourir cette route même. (V, 20)

Entre les éléments qui sont en toi, honore aussi le plus élevé et le plus puissant ; car il est de même ordre que le principe universel, puisque c'est lui qui met en toi tout le reste en action et qui gouverne ta vie. (V, 21)

L'être est comme un fleuve qui coule perpétuellement ; les forces de la nature sont dans des changements continuels ; et les causes présentent des milliers de faces diverses. Rien pour ainsi dire n'est stable ; et cet infini qui est si près de toi est un abîme insondable, où tout s'engloutit, soit dans le passé, soit dans l'avenir. Ne faut-il pas être insensé pour que tout cela puisse vous gonfler d'orgueil, ou vous tourmenter, ou vous rendre malheureux, quand on songe combien de temps dure ce trouble et combien il est peu de chose ? (V, 23)

Comment des âmes incultes et ignorantes peuvent-elles troubler une âme savante et cultivée ? Mais qu'est-ce qu'une âme savante et cultivée ? C'est celle qui comprend le principe et la fin des choses, qui comprend la raison répandue dans la création entière et gouvernant l'univers, lequel est soumis aux révolutions périodiques que cette raison lui a prescrites de toute éternité. (V, 32)

Il t'est toujours permis de couler une vie heureuse et bonne, puisque tu peux toujours poursuivre ton chemin, et, tout en fournissant ton chemin, penser et agir. Voici deux points communs entre l'âme de Dieu et celle de l'homme ; en d'autres termes, voici les attributs de l'âme de tout être doué de raison : le premier, c'est de n'être jamais entravée par un autre ; le second,

c'est de placer le bien dans la volonté et la pratique de la justice, et de borner là tous ses désirs. (V, 34)

Ne t'inquiète pas de savoir si tu as chaud, ou froid, quand tu fais ce que tu dois ; si tu as besoin de sommeil, ou si tu as suffisamment dormi ; si l'on te blâme, ou si l'on te loue ; si tu t'exposes à la mort, ou à toute autre épreuve ; car le fait même de mourir n'est qu'une des fonctions de la vie ; et, dans ce cas comme dans tous les autres, il suffit que tu disposes bien du moment où tu es. (VI, 2)

Regarde le dedans des choses ; et ne te laisse jamais abuser, ni sur leur qualité, ni sur leur mérite. (VI, 3)

Le principe intelligent qui nous gouverne est le principe qui se donne comme il veut l'éveil et le mouvement, qui se fait lui-même ce qu'il est et ce qu'il veut être, et qui fait aussi que tous les événements de la vie lui apparaissent sous les couleurs qu'il veut leur donner. (VI, 8)

Pour chacun de nous, l'existence n'est guère autre chose que la vapeur sortie du sang et la respiration puisée dans l'air. Aspirer l'air à un certain moment, puis le rendre un moment après, c'est ce que nous faisons continuellement ; et cette fonction peut nous donner une idée assez exacte de ce que nous ferons un jour en rendant la totalité de cette faculté respiratrice, et en la restituant à la source d'où nous l'avons tirée pour la première fois, il n'y a qu'un instant. (VI, 15)

Je suis composé d'un corps et d'une âme. Pour le corps, toutes choses sont indistinctes et sans différence entre elles, parce que le corps n'a pas le pouvoir de rien discerner. Pour la pensée, il n'y a d'indistinctes que les choses qui ne sont pas ses actes propres ; mais tout ce qui est vraiment un de ses actes particuliers dépend

absolument d'elle seule. Et même encore parmi ces actes, ne faut-il compter que ceux qui se rapportent exclusivement au présent ; car les actes futurs et les actes passés, s'ils sont d'elle encore, sont aujourd'hui indistincts pour elle. (VI, 32)

Que l'avenir ne te trouble pas ; tu l'aborderas, s'il le faut, en portant dans tout ce qu'il te réserve cette même raison qui t'éclaire sur les choses du moment. (VII, 8)

Replie-toi souvent sur toi-même ; car le principe raisonnable qui nous gouverne a cette nature spéciale de pouvoir se suffire absolument à lui seul, en pratiquant la justice, et de trouver dans cette vertu le repos qu'il cherche. (VII, 28)

Regarde au-dedans de toi ; c'est au-dedans qu'est la source du bien, laquelle peut s'épancher à jamais, si tu sais à jamais la creuser et l'approfondir. (VII, 60)

La perfection de la conduite consiste à employer chaque jour que nous vivons comme si c'était le dernier, et à n'avoir jamais ni impatience, ni langueur, ni fausseté. (VII, 70)

En présence de toute perception sensible, aie toujours le soin, si tu le peux, de distinguer la nature de l'objet, l'impression qu'il fait sur toi et les raisonnements que tu en tires. (VIII, 13)

Sois bien persuadé que changer d'avis et savoir profiter de la juste critique de quelqu'un qui te redresse, ce n'est pas perdre quoi que ce soit de ta liberté ; car le nouvel acte que tu fais se règle toujours par ta volonté et par ton jugement, et se conforme à ta propre raison. (VIII, 16)

Si la douleur que tu éprouves vient d'une cause extérieure, ce n'est pas à l'objet du dehors que tu dois t'en prendre, c'est au

jugement que tu en portes ; car il ne dépend que de toi absolument d'effacer le jugement que tu t'en formes. Si au contraire la cause de la peine est dans ta disposition personnelle, qui est-ce qui t'empêche de redresser ta propre pensée ? Si même tu t'affliges de ne pouvoir faire ce que, selon toi, réclame la droite raison, pourquoi n'agis-tu pas plutôt que de te désoler ? (VIII, 47)

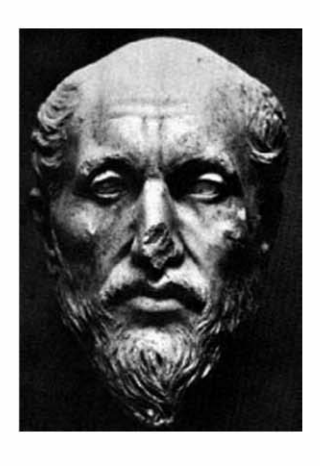
Les choses nous sont extérieures et restent à notre porte. Indépendantes par elles-mêmes, elles ne savent rien de ce qu'elles sont, elles ne nous en disent rien. Qui nous en apprend donc quelque chose ? C'est uniquement la raison, qui nous gouverne. (IX, 15)

Tout ce qui t'arrive dans la vie arrive de telle sorte que la nature te l'a rendu supportable, ou que tu es hors d'état de le supporter avec la nature que tu as. Si l'accident est tel que tu sois de force à l'endurer, ne t'en plains pas ; mais subis-le avec les forces que t'a données la nature. Si l'épreuve dépasse tes forces naturelles, ne te plains pas davantage ; car, en te détruisant, l'épreuve s'épuisera elle-même. Toutefois, n'oublie jamais que la nature t'a fait capable de supporter tout ce qu'il dépend de ta volonté seule de rendre supportable, ou intolérable, selon que tu juges que c'est ton intérêt de faire la chose, ou qu'elle est un devoir pour toi. (X, 3)

Autant que possible, quand tu vois agir quelqu'un, prends l'habitude de te demander à toi-même : « Quel motif cet homme peut-il bien avoir pour faire ce qu'il fait ? » Commence ainsi par toi-même, et soumets-toi le premier à ton examen. (X, 37)

Puisque ce ne sont pas les choses mêmes qui viennent à toi, quand elles te bouleversent par l'espérance ou par la crainte, c'est toi seul qui, en un certain sens, vas vers elles. Apaise donc

et mets de côté le jugement que tu en portes ; et, comme les choses ne bougeront pas, on ne te verra ni les rechercher ni les fuir. (XI, 11)



Plotin *(205-270)*

Philosophe grec, contemporain de ce que l'on nommera l'Antiquité tardive, Plotin est le fondateur du néoplatonisme, un courant philosophique qui influencera profondément et durablement l'émergence de la philosophie occidentale.

Sa relecture des **Dialogues** *de Platon viendra enrichir la pensée chrétienne des temps à venir, et notamment l'œuvre de saint Augustin.*

Mais Plotin marquera surtout les esprits par son approfondissement de la réflexion de Platon et d'Aristote sur la nature de l'intelligence, plus précisément en posant un « au-delà de l'intelligence », qu'il nommera l'Un.

Sa théorie décrit l'homme comme faisant partie du monde sensible, mais devant remonter de l'Âme à l'Intelligence par l'introspection, puis de l'Intelligence à l'Un, accomplissant ainsi une « union mystique avec le Dieu par excellence ».

Première Ennéade

À quel principe appartiennent le plaisir et la peine, la crainte et la hardiesse, le désir et l'aversion, enfin la douleur ? Est-ce à l'âme [pure], ou à l'âme se servant du corps comme d'un instrument, ou bien à une troisième chose formée des deux premières ? Et cette troisième chose elle-même, on peut encore la concevoir de deux manières : car elle peut être ou le simple mélange de l'âme et du corps, ou quelque autre chose, d'une nature toute différente, provenant de ce mélange.

On doit se poser les mêmes questions au sujet de tout ce qui naît des passions énumérées plus haut, au sujet des actes, des opinions : ainsi, le raisonnement, l'opinion appartiennent-ils tous deux au même principe que les passions, ou l'une de ces opérations seulement appartient-elle à ce principe et l'autre à un principe différent ? Il faut aussi examiner, au sujet de la pensée, quelle en est la nature et à qui elle appartient. Enfin, on aura à rechercher ce qu'est ce principe même qui se livre à un tel examen, qui pose de telles questions et qui en donne la solution.

Avant tout, à qui appartient la faculté de sentir ? Car c'est par là qu'il convient de commencer, puisque les passions sont des manières de sentir ou que du moins elles ne sauraient exister sans la sensation. (I)

Considérons d'abord l'âme [pure]. L'âme et l'essence de l'âme sont-elles deux choses différentes ?

Si ce sont deux choses différentes, l'âme est un composé, et dès lors il n'y a plus à s'étonner que l'âme et son essence éprouvent à la fois, autant du moins que la raison permet d'en admettre la possibilité, les passions que nous venons d'énumérer et en général les dispositions et les affections de toutes sortes, bonnes ou mauvaises.

Si l'âme et l'essence de l'âme sont identiques, l'âme est une forme, et à ce titre elle ne saurait tenir d'autrui toutes ces affections qu'au contraire elle communique à autrui, possédant par elle-même une activité naturelle que la raison nous découvre en elle. Dans ce cas, il faut la reconnaître pour immortelle : car c'est le propre d'un principe immortel et incorruptible que d'être impassible et de donner à autrui sans en rien recevoir, ou du moins de ne rien tenir que de principes supérieurs et plus parfaits, dont il n'est point réellement séparé.

Que pourrait craindre une pareille essence, puisqu'elle ne reçoit rien du dehors ? Celui-là seul peut craindre qui peut subir quelque modification. Elle ne connaîtra pas non plus la hardiesse : car, pour éprouver ce sentiment, il faut se sentir à l'abri de ce que l'on peut craindre. Quant à ces appétits grossiers que l'on satisfait en emplissant le corps ou en le vidant, ils ne conviennent qu'à une nature tout à fait différente de la sienne, qui puisse s'emplir et se vider. Désirera-t-elle se mêler à quelque chose d'étranger ? Mais il est dans la nature d'une essence de rester sans mélange. Voudra-t-elle introduire quelque chose en elle ? Mais ce serait désirer de n'être pas ce qu'elle est. Elle sera également étrangère à la douleur : comment en effet pourrait-elle s'affliger, et à quel sujet ? Un être simple par essence se suffit à lui-même tant qu'il reste dans sa nature. Se réjouira-t-elle de l'approche de quelque chose ? Nullement, pas même de la venue du bien : car toute essence est immuable. On ne saurait non plus attribuer à l'âme pure la sensation, ni le raisonnement, ni l'opinion : car d'un côté, la sensation est la perception d'une forme ou d'un corps impassible, et de l'autre, le raisonnement et l'opinion se rapportent à la sensation. (II)

Quant à la pensée, il reste à examiner si nous ne l'attribuerons pas à l'âme. C'est aussi une question de savoir si le plaisir pur convient à l'âme tant qu'elle reste isolée. [...]

Supposons l'âme, comme le veut sa nature, placée dans le corps, soit au-dessus de lui, soit en lui, et formant avec lui ce tout qu'on nomme l'animal. Dans ce cas, l'âme, en se servant du corps comme d'un instrument, n'est pas forcée de participer à ses passions, pas plus que les artisans ne participent à ce qu'éprouvent leurs instruments. Quant aux sensations, il est nécessaire qu'elle les perçoive, puisque, pour se servir de son instrument, il faut qu'elle connaisse, au moyen de la sensation, les modifications que cet instrument peut recevoir du dehors. C'est ainsi que l'âme se sert des yeux pour voir et qu'elle ressent en même temps les maux qui peuvent affecter la vue. Il en est de même pour les autres douleurs, pour toutes les souffrances, et en général pour tout ce qui peut arriver au corps ; il en est de même enfin des appétits, qui naissent du besoin que l'âme a de recourir au ministère du corps.

Comment alors les passions pourront-elles passer du corps dans l'âme ? Le corps peut bien communiquer à un autre corps ses propriétés ; mais comment les communiquera-t-il à l'âme ? C'est comme si on supposait qu'un individu souffre quand un individu tout différent est affecté. En effet, tant que l'on considère l'âme comme le principe qui se sert du corps et le corps comme l'instrument de l'âme, il y a entre eux séparation, cette séparation qui s'opère en donnant à l'âme le pouvoir de se servir du corps comme d'un instrument [c'est-à-dire de lui commander – ce que fait la philosophie]. Mais avant que l'âme fut ainsi séparée du corps par la philosophie, dans quel état se trouvait-elle ? Était-elle mêlée au corps ? Si elle y était mêlée, ou elle formait avec lui une espèce de mixtion, ou elle était répandue dans tout le corps, ou elle était une forme inséparable du corps, ou elle était une forme gouvernant le corps comme le pilote gouverne son navire, ou enfin elle était en partie attachée au corps, en partie séparée. J'appelle partie séparée du corps celle qui se sert du corps comme d'un instrument, partie attachée au corps celle qui s'abaisse au rang d'instrument. Or, la philosophie élève cette deuxième partie au rang de la première ; quant à la première partie, elle la

détourne, autant que nos besoins le permettent, du corps dont elle se sert, en sorte qu'elle ne s'en serve pas toujours. (III)

Supposons l'âme mêlée au corps. Dans ce mélange, la partie inférieure, le corps, devra gagner et la partie supérieure, l'âme, devra perdre : le corps gagnera en participant à la vie, l'âme perdra en participant à une nature mortelle et irraisonnable. L'âme, en perdant la vie jusqu'à un certain point, recevra-t-elle, comme un accessoire, la faculté de sentir ? Le corps, au contraire, en participant à la vie, ne devra-t-il pas recevoir la sensation et les passions qui en dérivent ? C'est donc le corps qui éprouvera le désir : car c'est lui qui jouira des objets désirés ; c'est le corps qui éprouvera la crainte : car c'est lui qui pourra voir échapper les plaisirs qu'il recherche, c'est lui enfin qui sera exposé à périr.

En admettant le mélange de l'âme et du corps, si toutefois ce mélange n'est pas impossible, comme le serait par exemple celui d'une ligne et de la couleur blanche, c'est-à-dire de deux natures hétérogènes, il faut encore rechercher quel est le mode de ce mélange. Si l'on suppose l'âme répandue dans le corps, il ne s'ensuit pas qu'elle en partage les passions : car ce qui est répandu dans une substance peut rester impassible ; donc l'âme, tout en pénétrant le corps, peut être étrangère à ses passions, comme la lumière, partout répandue, n'en demeure pas moins impassible. Ainsi, pour être répandue par tout le corps, l'âme ne doit pas nécessairement en subir les passions.

L'âme sera-t-elle dans le corps comme la forme est dans la matière ? Alors, en sa qualité d'essence et surtout de cause qui se sert du corps comme d'un instrument, elle y sera une forme séparable. Si elle est dans le corps comme la figure est dans le fer pour constituer avec lui une hache et lui donner, par la vertu qui lui est propre, le pouvoir de faire ce que fait le fer ainsi façonné, nous aurons une raison de plus pour attribuer au corps les passions communes : elles appartiendront au corps vivant, à ce corps naturel organisé qui possède la vie en puissance. Car,

« s'il est absurde, comme l'a dit Platon, de prétendre que c'est l'âme qui tisse », il n'est pas plus raisonnable de dire que c'est elle qui désire, qui s'afflige ; c'est bien plutôt à l'animal qu'il faut rapporter tout cela. (IV)

Enfin, quel est le principe qui fait toutes ces recherches ? Est-ce *nous ?* Est-ce l'*âme ?* C'est nous, mais au moyen de l'âme. S'il en est ainsi, comment cela se fait-il ? Est-ce nous qui considérons l'âme parce que nous la possédons, ou bien est-ce l'âme qui se considère elle-même ? C'est l'âme qui se considère elle-même. Pour cela, elle n'aura nullement à se mouvoir, ou bien, si on lui attribue le mouvement, il faut que ce soit un mouvement qui diffère tout à fait de celui des corps, et qui soit sa vie propre.

L'*intelligence* aussi est *nôtre*, mais en ce sens que l'âme est intelligente : *la vie intellectuelle* est pour nous une vie supérieure. L'âme jouit de cette vie soit quand elle pense les objets *intelligibles*, soit quand l'intelligence agit sur nous. L'intelligence est à la fois une partie de nous-mêmes, et une chose supérieure à laquelle nous nous élevons. (XIII)



Saint Augustin *(354-430)*

Contemporain de l'effondrement de l'empire d'Occident, des attaques incessantes des hordes barbares et de la prise de Rome en 410, Aurelius Augustinus est un témoin attentif à ce qu'il faut bien considérer comme la

fin de l'Antiquité. Il a également le privilège de voir le jour et de passer une partie de son existence dans ce IVᵉ siècle que les historiens considéreront plus tard comme le « Siècle d'or » de l'Église chrétienne.

Sans cesse interpellé par les problèmes relatifs à la grâce, la structure de l'être de Dieu et la nature du Bien, tout au long de sa vie Augustin n'aura de cesse d'écrire, avec une verve géniale portée par une pensée profonde, pour témoigner de sa foi et de son inspiration.

Surtout, mettant en exergue la pensée catholique dans une œuvre considérable posant littéralement les fondements de la culture chrétienne – 113 traités, 218 lettres, plus de 500 sermons –, devenu évêque d'Hippone en 395, il ouvrira pour l'Occident médiéval la voie d'une nouvelle méditation philosophique sur le destin de l'homme.

De la vie bienheureuse

Si, pour arriver à ce port de la philosophie qui mène l'homme au séjour et sur le sol de la vie bienheureuse, nous n'avions pour guides que notre raison et notre volonté, peut-être ne m'avancerais-je pas trop en te disant, ô noble cœur et grand esprit, Théodore, que bien moins d'hommes encore qu'à présent y parviendraient. Et pourtant, aujourd'hui même, nous le voyons, qu'ils sont rares et peu nombreux ceux qui y parviennent. Puisque c'est Dieu, ou la nature, ou la nécessité, ou notre volonté, ou la réunion de quelques-unes de ces causes, ou le concours de toutes ces causes à la fois (grand mystère que tu as déjà entrepris de creuser) qui nous a jetés pour ainsi dire au hasard et çà et là sur la mer orageuse de ce monde, combien peu d'hommes pourraient savoir par eux-mêmes où il faut tendre, où il faut retourner sur ses pas, si parfois, malgré leurs désirs

et leurs efforts, quelqu'une de ces tempêtes, que l'irréflexion appelle des malheurs, ne les poussait, dans leur course aveugle et vagabonde, vers ces bords tant désirés. (I, 1)

Est-il évident pour vous que nous sommes composés d'âme et de corps ? Tous répondirent affirmativement. Navigius répondit qu'il l'ignorait. Alors prenant la parole : Ignores-tu, ignores-tu complètement, lui dis-je, s'il ne faut pas aussi compter cela parmi quelques autres choses que tu ne connais point ?

— Je ne crois pas, reprit-il, que je sois dans une ignorance absolue de toutes choses.

— Eh bien ! peux-tu nous indiquer quelque chose que tu saches ?

— Je le puis.

— Fais-nous en donc part, s'il te plaît. (Comme il hésitait :) sais-tu au moins que tu vis ? lui dis-je.

— Je le sais.

— Tu sais donc que tu as la vie, puisqu'il est impossible de vivre sans la vie ?

— Cela, dit-il, je le sais.

— Sais-tu aussi que tu as un corps ?

— Oui.

— Tu sais donc que tu es composé de corps et de vie ?

— Je le sais bien ; mais j'ignore si ce sont là les seuls éléments de mon être. C'est une question pour moi.

— Ainsi, voici deux choses dont tu ne doutes pas : l'âme et le corps. Seulement tu ne sais pas s'il n'y a pas encore autre chose qui serve à compléter et à former l'homme.

— C'est cela même.

— Quel est cet autre élément ? Une autre fois, si nous pouvons, nous le chercherons. Maintenant, voici une question que je vous pose à tous. Puisque nous avouons unanimement que l'homme ne peut exister sans avoir un corps et une âme, pour

laquelle de ces deux parties de nous-mêmes recherchons-nous la nourriture ?

— Pour le corps, dit Licentius. Les autres hésitaient et se demandaient entre eux comment il se faisait que ce fût pour le corps qu'on réclamât la nourriture comme une nécessité, puisque la nourriture a pour but de soutenir la vie et que la vie appartient à l'âme. Alors prenant la parole : Pensez-vous, dis-je, que la nourriture intéresse cette partie de nous-mêmes à laquelle elle donne le développement et la force ? Tous répondirent affirmativement, à l'exception de Trygétius, qui fit cette question : Pourquoi mon développement n'a-t-il pas été proportionné à mon appétit ?

— C'est que, lui répondis-je, la nature a fixé pour tous les corps une limite de développement. Cette limite, ils ne l'atteindront pas si les aliments leur manquent. Ce fait est facile à vérifier dans les animaux, et l'on ne doute pas que faute d'aliments, tous les êtres animés ne maigrissent.

— Ne maigrissent, répondit Licentius, et non pas ne décroissent.

— C'est assez, répondis-je, pour prouver ce que je veux. La question est en effet de savoir si c'est le corps que la nourriture intéresse. Or, elle l'intéresse puisque, si on la lui ôte, le corps maigrit. Tous furent de cet avis. (II, 7)

— Et l'âme, repris-je, n'a-t-elle pas aussi ses aliments ? Sa nourriture, à elle, est-elle la science ?

— Oui, dit ma mère, les seuls aliments de l'âme, selon moi, sont l'intelligence des choses et la science. Comme Trygétius ne semblait pas convaincu de cette vérité : aujourd'hui, dit-elle, ne nous as-tu pas montré toi-même où l'âme prend ses aliments ? Car, à un certain moment du repas, tu as dit que tu n'avais pas remarqué les vases dont nous nous servions, parce que je ne sais quelles autres pensées t'occupaient, et pourtant tu avais

touché et goûté à une partie des mets. Où était donc ton âme, quand tu mangeais et qu'elle ne faisait pas attention au festin ? Ah ! Crois-moi, les aliments de l'âme, ce sont les pensées et la contemplation, si tant est qu'elle puisse en recueillir quelque chose. Comme mes interlocuteurs manifestaient bruyamment leurs doutes : Ne m'accordez-vous pas, leur dis-je, que les âmes des hommes éclairés sont bien plus pleines et plus grandes d'une certaine façon, que celles des ignorants ?

Ils répondirent que c'était évident. Nous avons donc raison de dire, continuai-je, que ceux que la science et l'enseignement n'ont pas nourris, sont à jeun et pour ainsi dire affamés.

— Ils ont aussi l'âme pleine, dit Trygétius, mais c'est de vices et de corruption. Et voilà, repris-je, ce qui fait dans ces âmes une sorte de stérilité et pour ainsi dire d'inanition. Car, si le corps privé de nourriture est la plupart du temps en proie à des maladies et à des affections indices de la faim, ces âmes de leur côté sont pleines de maux qui révèlent de longs jeûnes. [...]

Ce qui découle en effet, ce qui se dissout, ce qui tombe en liquéfaction, ce qui pour ainsi dire meurt sans cesse, n'est rien ; et voilà pourquoi nous appelons les gens frappés du vice dont nous parlons des hommes perdus de débauches. Ce qui est quelque chose, c'est ce qui demeure, ce qui reste, ce qui demeure toujours le même, comme la vertu, dont l'élément le plus important et le plus beau est la tempérance ou la frugalité. Mais, si c'est là une vérité trop obscure, pour que vous puissiez la saisir dès à présent, vous m'accorderez du moins, puisque les âmes ignorantes sont pleines aussi, qu'il y a, pour les âmes comme pour les corps, deux sortes d'aliments, les uns salubres et utiles, les autres malsains et empoisonnés. (II, 8)

Voulons-nous être heureux, leur demandai-je ? À peine avais-je laissé échapper ces mots qu'ils répondirent affirmativement tous d'une voix. Trouvez-vous, leur dis-je, qu'on soit heureux,

quand on n'a pas ce que l'on veut ? Ils répondirent négativement. D'un autre côté, est-on toujours heureux, quand on a ce que l'on veut ? Alors ma mère : Quand on veut le bien et qu'on le possède, on est heureux ; mais quand on veut ce qui est mauvais et quoiqu'on le possède, on est malheureux. (II, 10)

— M'accordez-vous que, lorsqu'on n'est pas heureux, on est malheureux ?

Ils n'hésitèrent pas.

— Lorsqu'on n'a pas ce que l'on veut, on est donc malheureux ?

Chacun fut de cet avis.

— Qu'est-ce donc que l'homme doit acquérir pour être heureux, dis-je ? Peut-être, en effet, pouvons-nous ajouter à notre festin ce supplément, pour tenir compte de l'appétit de Licentius : Selon moi, ce que l'homme doit acquérir c'est ce qu'il peut posséder quand il le veut.

— C'est évident, dirent-ils.

— Ainsi, continuai-je, ce doit être un bien permanent, indépendant de la fortune, au-dessus de tous les hasards ; car ce qui est fragile et mortel, nous ne pouvons le posséder quand nous voulons ni autant que nous voulons.

Tous en tombèrent d'accord.

Mais Trygétius : Il y a, dit-il, beaucoup d'heureux mortels qui possèdent en abondance et largement des biens fragiles, soumis au hasard, et qui font pourtant le charme de cette vie. Rien ne leur manque de ce qu'ils désirent. Je lui répondis par cette question : Quand on craint, est-on heureux, selon toi ?

— Non, dit-il.

— Et, quand on peut perdre ce que l'on aime, peut-on s'empêcher de craindre ?

— C'est impossible.

— Mais on peut les perdre, ces dons exposés au hasard. Donc, quand on aime et qu'on possède de tels biens, il est impossible d'être heureux. Il ne répliqua point.

Ici, ma mère prit la parole. De tels biens, dit-elle, quand même nous serions sûrs de ne pas les perdre, ne peuvent nous rassasier. On est donc encore malheureux alors, parce qu'on est toujours indigent.

— Eh quoi ! lui dis-je, quand on nage dans l'abondance de toutes ces choses, si l'on sait mettre des bornes à ses désirs, se contenter de ce que l'on a, en jouir avec sagesse, n'est-on pas heureux, selon toi ?

— Donc, reprit-elle, ce ne sont pas ces biens qui rendent heureux, c'est la modération.

— Fort bien, lui dis-je, on ne pouvait répondre autrement ; et toi, en particulier, tu ne pouvais faire une autre réponse. Ainsi, il est indubitable pour nous que, lorsqu'on est décidé à être heureux, il faut se procurer un bien permanent et à l'abri des rigueurs de la fortune. (II, 11)

S'il est manifeste, nous l'avons vu tout à l'heure, que l'on n'est pas heureux quand on n'a pas ce que l'on veut ; si l'on ne cherche que ce que l'on veut trouver, et si les académiciens cherchent toujours la vérité, c'est qu'ils veulent trouver la vérité, c'est qu'ils veulent avoir un moyen pour la trouver. Or, ils ne la trouvent pas. Partant ils ne possèdent pas ce qu'ils veulent ; partant ils ne sont pas heureux. Or, il n'y a de sage que celui qui est heureux. Donc un académicien n'est pas un sage. (II, 14)

Tout homme qui mène une vie vertueuse fait la volonté de Dieu ; réciproquement celui qui fait la volonté de Dieu mène une vie vertueuse, et vivre selon la vertu n'est autre chose que de faire ce que Dieu aime. N'êtes-vous pas de cet avis ? Tous en convinrent. (III, 18)

— Eh quoi ! dit Trygétius, ne pouvons-nous pas conclure dès à présent que lorsqu'on n'est pas dans le besoin, on est heureux ? Car il est évident que, lorsqu'on est dans le besoin, on est malheureux ; et nous avons accordé, je m'en souviens, qu'il n'y a pas d'état intermédiaire entre le malheur et le bonheur.

— À ton avis, lui dis-je, y aurait-il quelque état intermédiaire entre la mort et la vie ? Un homme n'est-il pas nécessairement vivant ou mort ?

— Je l'avoue, dit-il, là non plus, il n'y a pas de milieu. Mais pourquoi cette question ?

— C'est que, lui dis-je, tu avoues, je crois, que tout homme enseveli depuis un an est bien mort.

Il ne le niait pas.

— Eh bien ! Tout homme qui n'est pas enseveli depuis un an est-il vivant ?

— Ce n'est pas une conséquence, dit-il.

— Donc, répondis-je, si tout homme qui est dans le besoin est dans le malheur, il ne s'ensuit pas que tout homme qui n'est pas dans le besoin soit heureux, bien qu'entre le bonheur et le malheur, comme entre la vie et la mort, il ne puisse se trouver d'état intermédiaire. (IV, 24)

C'est être dans le malheur que d'être dans le besoin, on n'en doute pas ; et nous ne craignons pas ici pour le sage quelques nécessités matérielles. Car ces nécessités ne pèsent pas sur l'âme qui est le siège de la vie heureuse. L'âme du sage en effet est parfaite ; or, nul être parfait n'est dans le besoin. Le sage usera des choses qui semblent être nécessaires au corps, s'il les a sous la main. S'il ne les a pas, l'absence de ces objets ne suffira pas pour l'abattre. Car tout homme sage est homme de courage ; or, le courage ne redoute rien. Le sage ne redoute donc ni la mort corporelle, ni ces douleurs qu'on ne peut chasser, éviter ou éloigner pour un temps qu'à l'aide de ces biens dont il peut

être dénué. Mais il ne laissera pas de faire un bon usage de ces biens s'il n'en est pas privé. Elle est très juste en effet, cette pensée : « Quand on peut éviter un mal en cette vie, Le souffrir est une folie » [Térence, *L'Eunuque*, v. 761]. Le sage évitera donc la mort et la douleur, tant qu'il pourra le faire sans blesser les convenances. Il y aurait à craindre, s'il ne les évitait pas, qu'il ne fût malheureux non pas de souffrir de pareils accidents, mais de n'avoir pas voulu les éviter quand il le pouvait. Ce qui est une preuve manifeste de folie. En n'évitant pas ces maux, on sera donc malheureux, non de les éprouver, mais d'avoir fait une folie. Si, néanmoins, malgré d'honorables efforts, le sage n'a pu se soustraire à ces maux, il ne sera pas malheureux d'en être assiégé. Elle est juste aussi, cette autre pensée du même poète comique : « Quand on ne peut ce que l'on veut, Il faut vouloir ce que l'on peut » [Térence, *L'Andrienne*, v. 305]. Comment le sage pourrait-il être malheureux, quand il n'arrive rien qui puisse contrarier sa volonté ? Car ce qu'il sait ne pouvoir arriver, il ne peut le vouloir. Les choses auxquelles sa volonté aspire ne peuvent lui manquer. Que veut-il en effet ? Il veut que toutes ses actions soient réglées sur les principes de la vertu et sur la loi divine de la sagesse. Or, la satisfaction de ce désir ne peut lui être arrachée. (IV, 25)

L'indigence de l'âme, repris-je, n'est autre chose que la folie. La folie, en effet, est le contraire de la sagesse, tout comme la mort est le contraire de la vie, tout comme le bonheur est le contraire du malheur. Entre ces divers états, il n'y a pas de milieu. Si tout homme qui n'est pas heureux est malheureux, si tout homme qui n'est pas mort est vivant, tout homme aussi qui n'est pas fou est sage ; la chose est évidente. […]

Si tout homme qui manque de sagesse est en proie à une grande indigence, et si tout homme qui a la sagesse en partage ne manque de rien, il s'ensuit que la folie est de l'indigence ; or,

comme tout insensé est malheureux, tout homme malheureux est insensé. Le malheur est donc toujours de l'indigence, comme l'indigence est toujours le malheur : voilà qui est démontré. (IV, 28)

Si maintenant vous demandez ce que c'est que la sagesse (car c'est là le mot que la raison a toujours cherché, autant que possible, à expliquer et à tirer des ténèbres), je vous dirai que c'est précisément la juste mesure de l'âme, ce cercle dans lequel l'âme se meut, de manière à ne pas se jeter au-delà de ses limites et à ne pas se rétrécir, en demeurant en deçà. Or, l'âme dépasse ses limites, lorsqu'elle se jette dans les plaisirs, dans l'ambition, dans l'orgueil et autres excès du même genre où les âmes malheureuses, qui ne savent pas se borner, croient trouver la satisfaction et la puissance. Ce qui rétrécit l'âme au contraire, ce sont les souillures, les appréhensions, les chagrins, la convoitise, c'est en un mot tout ce qui fait le malheur des hommes de l'aveu même des malheureux. Mais, quand l'âme concentre cette sagesse qu'elle a trouvée ; quand, pour employer l'expression de cet enfant, elle s'y tient quand, insensible à de vains objets, elle ne se tourne pas vers ces simulacres trompeurs auxquels elle ne peut s'attacher, sans se détacher de Dieu et sans déchoir ; nul excès et par conséquent nulle indigence, nul malheur ne sont pour elle à redouter. L'âme heureuse est donc en possession de sa juste mesure, c'est-à-dire de la sagesse. (IV, 33)

La plénitude de l'âme, la vie bienheureuse consiste donc à posséder une pieuse et parfaite connaissance de l'Être qui guide nos pas vers la vérité, une pieuse et parfaite connaissance de cette vérité dont on jouit et du lien qui attache à la suprême mesure. L'homme intelligent, en bannissant les innombrables mensonges de la superstition, voit dans ces trois choses un seul Dieu, et une seule substance. [...]

La voilà sans contredit cette vie bienheureuse qui est aussi la vie parfaite et jusqu'au sein de laquelle, il faut le présumer, une foi inaltérable, une vive espérance, une ardente charité guideront nos pas empressés. (IV, 35)

Le Sage et l'Insensé (Sermons, XXXV)

Si tu es bon, ce n'est point de la bonté d'autrui, c'est de la tienne ; néanmoins, cette bonté qui est en toi et qui te rend bon fait que tu jouis aussi de la bonté d'autrui, non pas en la lui empruntant, mais en l'aimant lui-même. De même, si tu es méchant, tu ne l'es pas de la méchanceté d'autrui, mais de la tienne, et cette méchanceté fait que tu n'aimes pas le prochain comme toi-même ; car alors tu ne t'aimes pas toi-même, puisque tu aimes ton plus cruel ennemi, le péché. Il ne t'attaque pas à l'extérieur, tu l'as introduit dans ton âme, et pour l'aider à te vaincre plus facilement, tu le secondes contre toi-même. En aimant ainsi l'ennemi qui t'inflige une si honteuse défaite, tu es manifestement convaincu de te haïr ; et tu vérifies cet oracle divin : « Aimer l'iniquité, c'est haïr son âme. » (2)

Aussi par là même que l'on est bon on se réjouit du bonheur des autres comme on s'attriste de leur malheur. Alors surtout on mérite le nom de prochain, puisque le prochain est celui qui nous regarde de près, c'est-à-dire qui nous considère avec bonté. Or, « si tu es sage », tu le seras non seulement pour toi, mais encore pour celui qui sera ton prochain dans ce sens ; il ne sera pas bon de ta bonté, mais sa bonté lui fera aimer ton bonheur. Si au contraire « tu deviens méchant, tu en porteras seul la peine », il ne la partagera point avec toi. En effet, ta méchanceté ne le rendra pas méchant, elle lui inspirera plutôt de

la compassion. Il s'attriste de tes vices, il n'en est pas puni : cette tristesse témoigne de son amour et de ta perte ; elle te condamne et elle le couronne : elle t'accable et elle l'élève. [...]

Ainsi donc regarde les bons comme tes proches, et sois bon non pas de leur bonté mais de la tienne, reconnaissant toutefois qu'elle ne vient pas de toi et qu'elle t'a été octroyée par Dieu même. Qu'as-tu en effet que tu n'aies reçu ? De cette manière, « si tu es sage, tu le seras pour toi et pour tes proches », à qui il est avantageux de se réjouir de ta vertu. « Mais si tu deviens méchant, tu en subiras seul la peine » ; et non pas eux, puisqu'il leur est avantageux aussi de s'attrister de ta méchanceté. (3)

La Source du bonheur (Sermons, CL)

L'aspiration à la bienheureuse vie est commune aux philosophes et aux chrétiens. Mais ce qui fait la question et ensuite la division, c'est de savoir où trouver ce bonheur si convenable à notre nature. Oui, chercher la vie bienheureuse, la vouloir, l'ambitionner, la désirer, faire effort pour y atteindre, c'est, je crois, un caractère commun à tous les hommes. Aussi n'ai-je pas assez dit en affirmant que cette aspiration est commune aux philosophes et aux Chrétiens ; je devais dire : à tous les hommes ; oui, à tous, aux bons et aux méchants. C'est pour être heureux qu'on est bon ; et le méchant ne serait pas méchant s'il ne voyait son bonheur dans le mal. Il est facile de prouver que si les bons sont bons, c'est parce qu'ils aspirent à la vie bienheureuse. Quant aux méchants, on pourrait se demander peut-être si eux aussi la recherchent. Supposons toutefois que je puisse ici les séparer des bons et les interroger à part : Voulez-vous être heureux, leur dirais-je ? Nul d'entre eux ne répondrait qu'il ne veut pas. [...]

La récompense des bons est la vie bienheureuse : être bon, voilà le devoir ; être heureux, c'est le salaire. C'est Dieu, qui commande le devoir et qui propose la récompense. Fais cela, dit-il, et voici ce que je te donnerai. (4)

L'homme est composé d'une âme et d'un corps. Je ne demande pas ici que vous me croyiez, mais que vous me jugiez. Car je ne crains pas que cette assertion fasse porter de moi un défavorable jugement à quiconque se connaît. L'homme donc, et personne n'en doute, est composé d'une âme et d'un corps. De plus, cette nature, cet être, cette personne qu'on appelle homme, recherche la vie bienheureuse ; vous le savez aussi et je ne demande pas non plus que vous me croyiez sur parole, reconnaissez seulement cette vérité. Oui, l'homme, cet être qui n'est pas des plus petits, cet être qui l'emporte sur tous les animaux domestiques, sur tous les oiseaux, sur tous les poissons, et sur tous les êtres corporels qui ne sont pas l'homme ; l'homme qui est composé d'une âme et d'un corps, non pas d'une âme telle quelle, car les animaux ont aussi une âme et un corps, mais d'une âme raisonnable unie à une chair mortelle ; l'homme est à la recherche de la vie bienheureuse. Or, quand une fois il a connu ce qui rend la vie bienheureuse, s'il ne s'y attache, s'il ne le poursuit, s'il ne se l'attribue et ne se l'approprie quand il le peut et s'il ne le demande quand il est difficile d'y parvenir, il ne saurait être heureux. Ainsi, toute la question est de savoir ce qui fait la vie bienheureuse. […]

— Dites-nous, Épicuriens, ce qui rend la vie heureuse ?

— Le plaisir des sens, répondent-ils.

— Et vous, Stoïciens, dites-nous aussi ce qui fait le bonheur de la vie ?

— La vertu de l'âme, répliquent-ils. […]

Il n'y a, pour former la nature et la substance de l'homme, que le corps et l'âme. C'est dans l'une de ces deux parties, le

corps, que les Épicuriens placent la vie heureuse ; et c'est dans l'autre, l'âme, que la mettent les Stoïciens. Effectivement, si le bonheur dépend de l'homme, il ne saurait être que dans son âme ou dans son corps ; c'est nécessairement le corps ou l'âme qui fait ce bonheur ; et chercher davantage, ce serait chercher en dehors de l'homme. Aussi bien les esprits qui attribuent à l'homme la cause de sa félicité n'ont pu l'établir jamais que dans son corps ou clans son âme. Or, à la tête de ceux qui mettent le bonheur dans le corps marchent les Épicuriens ; et à la tête de ceux qui le mettent dans l'âme, les Stoïciens. (5)

Les Épicuriens en effet font mourir l'âme aussi bien que le corps ; ce qu'il y a même de plus détestable, ils affirment qu'après la mort l'âme se dissout avant le corps. « Pendant, disent-ils, que le cadavre subsiste encore après le dernier soupir ; pendant que les membres subsistent quelque temps encore avec leurs configurations spéciales ; sitôt que l'âme a quitté le corps, elle s'évanouit comme la fumée emportée par le vent. » Comment donc nous étonner qu'ils placent le souverain bien, ou la cause de la béatitude, dans le corps, puisqu'à leurs yeux leur corps l'emporte sur leur âme ? (6)

Les Stoïciens [...], si on leur demande où ils placent la cause efficiente de la vie bienheureuse, en d'autres termes, ce qui rend heureuse la vie de l'homme ; ils répondent que ce n'est pas le plaisir des sens, mais la vertu de l'âme. (8)

Les vertus de l'âme sont dignes d'éloges : soit la prudence, qui distingue le bien et le mal ; soit la justice, qui rend à chacun ce qui lui est dû ; soit la tempérance, qui réprime les passions ; soit la force, qui soutient les adversités avec calme. Oui, la vertu est une grande chose, elle est digne d'éloges, Stoïcien, loue-la de toutes tes forces ; mais dis-moi : à qui la dois-tu ? Ce qui te

rend heureux, ce n'est pas la vertu de ton âme ; c'est Celui qui t'a fait don de la vertu, Celui qui t'a inspiré de vouloir et qui t'a donné de pouvoir. (9)

Que veut en effet l'homme heureux ? Que veut-il, sinon éviter les déceptions, la mort et la douleur ? Que cherche-t-il encore ? Est-ce à accroître en lui la faim et à manger davantage ? N'est-il pas préférable de ne la plus ressentir ? Il n'y a de bonheur qu'à vivre éternellement exempt de crainte et d'erreur. Car toute âme a l'illusion en horreur, et ce qui prouve jusqu'à quel degré, c'est que les hommes qui ont leur bon sens pleurent les aliénés qui rient. On aime, sans doute, mieux rire que de pleurer ; si l'on demandait à quelqu'un : Veux-tu rire ou pleurer ? Qui ne répondrait : Je veux rire ? Faisons une autre question : Veux-tu être trompé ou connaître la vérité ? Chacun répond : Connaître la vérité. Ainsi ce que l'homme préfère, c'est la joie et la vérité ; du rire ou des pleurs, c'est le rire ; de l'illusion ou de la vérité, c'est la vérité. Mais tel est l'invincible empire de la vérité, que l'homme encore aime mieux pleurer avec sa raison, que de rire avec la folie. Aussi dans cette heureuse patrie régnera la vérité, sans déception et sans erreur aucune. De plus, il n'y aura point de larmes avec la vérité, car on y connaîtra le rire véritable et la joie qu'inspire la vérité, puisque la vie y sera réelle. S'il y avait de la douleur en effet, ce ne serait pas la vie : comment appeler vie un perpétuel et immortel supplice ? […]

Eh bien ! voilà ce que tous veulent, ce que nous voulons tous, la vérité et la vie. Mais par où parvenir à ce vaste domaine, à cette félicité immense ? Les philosophes se sont ouvert des sentiers trompeurs ; les uns disant : C'est par ici, et les autres : Non, mais de ce côté. Hélas ! Ils n'ont pas connu la voie, parce que Dieu résiste aux superbes. Nous ne la connaîtrions pas non plus, si elle n'était descendue jusqu'à nous. Aussi le Seigneur disait-il : « Je suis la voie. » Voyageur découragé, tu ne voulais pas t'approcher

de cette voie, elle s'est approchée de toi. Tu cherchais par où marcher : « Je suis la vérité et la vie. » En allant à lui, par lui, tu ne t'égareras point. Tel est l'enseignement chrétien ; il n'est pas à comparer, mais il est incomparablement préférable aux doctrines des philosophes, soit à l'impureté des Épicuriens, soit à l'orgueil des Stoïciens. (10)

Contre les Académiciens

Soit châtiment de nos fautes, soit nécessité de notre nature, l'esprit le plus sublime, s'il conserve quelque attache aux biens fragiles, ne peut aborder au port de la vraie sagesse, pour y être à l'abri des orages de la mauvaise fortune et des séductions de la prospérité, à moins qu'une disgrâce secrète ou même quelque vent favorable ne l'y fasse entrer. Il ne nous reste donc plus qu'à supplier le Seigneur, qui préside à ces destinées, de te rendre enfin à toi-même ; c'est le moyen facile de te rendre également à nous ; qu'il daigne aussi permettre que ton intelligence, qui depuis si longtemps soupire après sa délivrance, respire enfin au grand air de la vraie liberté. Peut-être, en effet, ce qu'on appelle communément la fortune est-il soumis à un gouvernement secret ; peut-être donnons-nous le nom de hasard aux événements dont nous ne découvrons ni la cause ni la raison ; et rien de particulier n'arrive en bien ou en mal, qui n'ait sa relation et son accord avec l'ensemble. Ce sentiment est enseigné par les oracles des doctrines les plus fécondes ; il n'est pas accessible aux intelligences vulgaires ; mais la philosophie à laquelle je t'invite promet d'en démontrer la vérité à ses vrais amis. Ne te méprise donc pas toi-même parce qu'il arrive des accidents indignes de toi. S'il est vrai, et on n'en peut douter, que la Providence

divine s'étende jusqu'à nous, crois-moi, il est nécessaire que tu éprouves ce qui t'arrive. (I, 1)

Éveille-toi donc, je t'en conjure, éveille-toi ! Crois-moi, tu te féliciteras avec transport de n'avoir recueilli, des faveurs de ce monde, presque aucune des prospérités auxquelles se laissent prendre tant d'âmes imprévoyantes. Occupé à célébrer chaque jour ces faveurs, j'étais menacé d'en être moi-même la victime, si une douleur violente de poitrine ne m'eût forcé à renoncer à cette école de vanités, pour me réfugier au sein de la philosophie. C'est elle qui maintenant me nourrit et me fortifie dans ce loisir que j'ai si ardemment souhaité ; c'est elle qui m'a enfin retiré de cet abîme de superstitions, où je t'avais fatalement entraîné avec moi. Elle enseigne avec raison que tout ce qui est visible à un œil mortel, tout ce qui frappe nos sens n'est digne d'aucun culte et mérite nos mépris ; elle promet de manifester le Dieu véritable et inconnu, et déjà elle daigne nous le faire apercevoir comme au travers de quelques nuées lumineuses. (I, 3)

— Mettriez-vous en doute, leur dis-je, que nous soyons obligés de connaître la vérité ? Nullement, répondit Trygétius, et les autres firent comprendre à l'air de leur visage qu'ils étaient du même avis. Mais, repris-je alors, si nous pouvions être heureux sans connaître la vérité, penseriez-vous qu'il fût encore nécessaire de la connaître ? […]

Penses-tu, lui dis-je, que vivre heureusement soit autre chose que de vivre conformément à ce qu'il y a en l'homme de plus parfait ? Je ne parlerai pas témérairement, reprit-il, car je crois que c'est à toi de me définir ce qu'il y a en l'homme de plus parfait. Et qui a jamais douté, dis-je, que ce qu'il y a en l'homme de plus parfait est cette partie de l'âme à laquelle tout en nous doit soumission et obéissance ? Or, pour que tu ne demandes

pas d'autre définition, cette partie est ce qu'on peut appeler raison ou esprit. (II, 5)

Pour revenir à notre dessein, te paraît-il qu'on puisse vivre heureux, sans avoir trouvé la vérité, mais pourvu qu'on la cherche ? (II, 6)

Tout échappe à la compréhension de l'homme et il ne reste au sage qu'à chercher soigneusement la vérité ; parce que s'il venait à donner son assentiment à des choses incertaines, quand même il se pourrait faire qu'elles fussent vraies, il ne saurait se délivrer de l'erreur : c'est la plus grande faute du sage. Si donc il faut croire que le sage est nécessairement heureux, et que la recherche de la vérité est l'office parfait de la sagesse, pourquoi hésiter encore à croire qu'on peut arriver à la vie heureuse uniquement par cette recherche même ? (III, 7)

Dieu seul connaît la vérité ; peut-être encore l'âme la connaît-elle lorsqu'elle a abandonné la ténébreuse prison de ce corps. Quant à l'homme, sa fin est de chercher parfaitement la vérité : car si nous cherchons un homme parfait, après tout c'est un homme. L'homme, reprit Trygétius, ne saurait donc être heureux ? Comment le serait-il en effet, puisqu'il ne peut arriver au terme qu'il désire le plus ardemment ? Or, il est certain que l'homme peut vivre heureux, puisqu'il peut vivre en obéissant à cette partie de son âme qui doit commander en lui. Donc il peut trouver la vérité. Ou bien, il faut qu'il se replie sur lui-même, qu'il abandonne le désir de la vérité, pour ne devenir pas nécessairement malheureux, dans l'impuissance d'y parvenir. Mais voilà le vrai bonheur de l'homme, dit alors Licentius, il consiste à chercher parfaitement la vérité : c'est là parvenir à la fin de l'homme puisqu'on ne peut aller au-delà. Donc, celui qui ne cherche pas la vérité avec toute l'ardeur nécessaire n'atteint pas

la fin de l'homme : mais celui qui s'occupe de chercher la vérité autant que l'homme peut et doit le faire, celui-là est heureux, quand même il ne la trouverait pas, car il fait tout ce pourquoi il est né. S'il n'arrive pas à son but, il ne lui manque que ce que la nature lui a refusé. Enfin, puisqu'il faut que l'homme soit heureux ou malheureux, n'est-ce point erreur et folie que d'appeler malheureux celui qui passe les jours et les nuits à chercher la vérité autant qu'il le peut ? Il est donc heureux. J'ajoute que la définition qu'on a donnée du bonheur me sert admirablement. En effet, si celui-là est heureux, et c'est incontestable, qui vit en obéissant à cette partie de son âme qui doit commander aux autres, et si cette partie de l'âme s'appelle raison, celui-là, je le demande, ne vit-il pas selon la raison, qui cherche parfaitement la vérité ? S'il est absurde de le nier, pourquoi hésiter encore à déclarer un homme heureux, seulement parce qu'il cherche la vérité ? (III, 9)

Je ne vois pas d'autre chemin de la vie que celui par où chacun passe pour ne pas tomber dans la mort. (V, 13)

La sagesse est le droit chemin qui conduit à la vérité. [...] Tu n'as pas dit, en effet, que la sagesse fût la vérité même, mais seulement la voie qui y conduit. Donc, quiconque suit cette voie suit la sagesse elle-même, et quiconque suit la sagesse doit nécessairement arriver à être sage ; donc aussi celui-là sera sage qui aura cherché de son mieux la vérité, quoiqu'il n'y soit pas encore parvenu. En effet, selon moi, on ne peut pas comprendre une meilleure voie qui conduise à la vérité qu'une soigneuse recherche de la vérité ; ainsi, pour devenir sage, il suffit de suivre cette voie. Or, s'il n'y a point de sage qui soit malheureux et si tout homme est heureux ou misérable, ce n'est donc pas seulement en trouvant mais en cherchant la vérité qu'on est heureux. (V, 14)

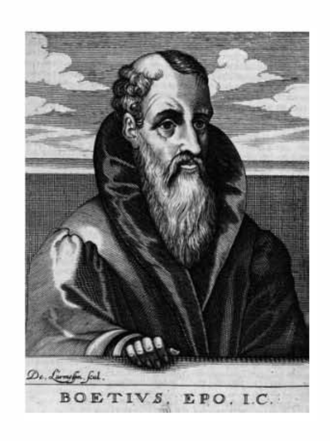
La science des choses humaines, c'est celle qui connaît la lumière de la prudence, la beauté de la tempérance, le pouvoir de la force, la sainteté de la justice ; voilà ce que nous pouvons sans crainte appeler nos biens, parce qu'ils sont à l'abri des révolutions de la fortune. (VII, 20)

La sagesse est la connaissance des choses divines et humaines, en tant qu'elles se rapportent à la vie heureuse ? La sagesse est cela, répond Licentius, mais elle n'est pas que cela. [...] Je répondrai que la sagesse me parait être non seulement la connaissance des choses divines et humaines qui ont rapport à la vie heureuse, mais qu'elle en est encore la recherche soigneuse. Si l'on veut diviser ma définition ; on trouvera que la première partie, qui comprend la science, est de Dieu, et que la seconde qui est comprise dans la recherche est de l'homme. Dieu est heureux par l'une, et l'homme par l'autre. [...]

Ton sage [...] par cela même qu'il cherche il est sage : et parce qu'il est sage il est heureux. Autant qu'il lui est possible, en effet, il dégage son esprit de toutes les enveloppes du corps et se recueille en lui-même ; il ne se laisse pas déchirer par les passions, mais il s'applique à lui-même et à Dieu avec une inaltérable tranquillité. Ainsi, dès ce monde, il jouit de sa raison, ce qui est le bonheur, nous en sommes convenus, et, à la fin de la vie, il sera tout prêt à obtenir ce qu'il a recherché, et il jouira à bon droit d'une divine béatitude, après avoir déjà goûté une félicité humaine. (VIII, 23)

4

Le Moyen Âge



Boèce *(480-524)*

Trop souvent méconnu du grand public, Boèce n'en est pas moins un auteur majeur qui, par la puissance et la qualité de sa réflexion philosophique, a profondément influencé le Moyen Âge et la Renaissance.

Longtemps après sa disparition, son œuvre sera considérée comme un trait d'union entre la philosophie antique et l'Occident médiéval, marquant l'émergence d'une nouvelle forme de pensée. Ses traductions latines d'Aristote et ses opuscules théologiques contribueront en effet à définir une langue philosophique latine à part entière.

*Mais c'est surtout sa **Consolation de la philosophie**, parmi les œuvres les plus lues et traduites au Moyen Âge comme à la Renaissance, qui, empreinte des thèmes fondamentaux de la sagesse antique stoïcienne et platonicienne pour parvenir à la paix de l'âme, marquera les esprits pour les siècles à venir.*

La Consolation de la philosophie

— D'abord, permets-moi de t'adresser quelques questions. Après avoir examiné et sondé l'état de ton âme, je saurai mieux quel genre de traitement il faut t'appliquer.

— Interroge-moi comme tu l'entendras, dis-je, je te répondrai.

— Penses-tu, reprit-elle, que ce monde marche sans but et à l'aventure, ou es-tu persuadé qu'il est gouverné selon les lois de la raison ?

— Certes, répondis-je, je n'ai garde de croire que le hasard préside à des mouvements si bien réglés. Je sais au contraire que le Créateur veille sur son œuvre, et me préserve le ciel de douter jamais de cette vérité !

— En effet, dit-elle, car tout à l'heure tu as exprimé en vers la même conviction. Tu déplorais que les hommes fussent exclus de la sollicitude divine ; mais tu ne mettais pas en doute que le reste de la création ne fût gouverné avec intelligence. Aussi ne puis-je assez m'étonner que, soutenu par des pensées aussi saines, tu sois pourtant si malade. Mais pénétrons plus avant. Je soupçonne ici quelque lacune. Dis-moi, puisque tu ne contestes pas que c'est Dieu qui règle le monde, sais-tu aussi par quelles lois il le règle ?

— Je comprends à peine, répondis-je, le sens de ta question. Comment pourrais-je y répondre ?

— Ne disais-je pas bien, reprit-elle, qu'il y a là une lacune qui, pareille à la brèche béante d'un retranchement, a livré l'accès de ton âme à la maladie qui la trouble ? Mais dis-moi encore. Te rappelles-tu quelle est la fin des êtres, et vers quel but tend toute la nature ?

— Je le savais, répondis-je, mais le chagrin a émoussé ma mémoire.

— Tu sais du moins d'où procède toute chose ?

— Je le sais, dis-je. Et j'ajoutai que c'est de Dieu.

— Et comment peut-il se faire que, connaissant le principe des choses, tu ignores quelle en est la fin ? Au reste, ce sont là les effets ordinaires des passions. Elles ont assez de force pour ébranler un homme, mais non pour le déraciner et s'en emparer entièrement. Mais je voudrais encore que tu répondisses à ceci : te souviens-tu que tu es homme ?

— Et comment, dis-je, ne m'en souviendrais-je pas ?

— En ce cas, pourrais-tu définir ce que c'est que l'homme ?

— Tu me demandes apparemment si je sais que je suis un être vivant, doué de raison et sujet à la mort ? Je le sais, et je conviens que je suis tout cela.

Mais elle : Ne sais-tu pas que tu es encore autre chose ?

— Non.

— Il suffit, dit-elle. Je connais maintenant une nouvelle cause, la principale, du mal dont tu souffres : ce que tu es toi-même, tu ne le sais plus. Aussi, j'ai trouvé, sans doute possible, avec la cause de ta maladie, le moyen de te rendre la santé. C'est parce que l'oubli de ton être a troublé ton jugement, que tu te plains de ton exil et de la confiscation de tes biens. C'est parce que tu ignores la fin des choses que tu attribues aux méchants et aux pervers la puissance et le bonheur. C'est parce que tu as oublié les lois qui gouvernent le monde que les évolutions de la fortune te paraissent indépendantes de toute règle. Voilà des causes redoutables, je ne dis pas seulement de maladie, mais de

mort. Mais rends grâces au dispensateur de la santé de ce que tu n'as pas été tout à fait abandonné par la nature. Je tiens déjà un des éléments de ta guérison, le plus efficace de tous : c'est l'idée juste que tu te fais du gouvernement du monde, en ne l'attribuant pas à l'aveugle hasard, mais à l'intelligence divine. Donc, ne crains plus rien. De cette imperceptible étincelle va bientôt jaillir à tes yeux une flamme vivifiante. Mais comme il n'est pas temps encore de recourir à des remèdes plus violents, et comme l'esprit humain est ainsi fait qu'une vérité ne peut en sortir sans qu'une erreur n'y entre avec tout un cortège d'hallucinations qui troublent sa lucidité, je vais essayer de diminuer les tiennes par quelques légères fomentations. Les illusions mensongères qui t'aveuglent une fois dissipées, à son éclat même tu reconnaîtras la véritable lumière. (I, 12)

Qu'est-ce donc, ô homme, qui t'a plongé dans la tristesse et le deuil ? Tu as vu quelque chose de nouveau et d'extraordinaire, sans doute. Quoi ! tu t'imagines que la Fortune a changé à ton égard ? Non pas. De tout temps, elle a eu ces procédés et ce caractère. Il est plus vrai de dire que dans ses rapports avec toi, c'est à son inconstance qu'elle est restée fidèle. Telle elle est aujourd'hui, telle elle était naguère lorsqu'elle te cajolait et qu'elle te fascinait par le mirage d'une félicité trompeuse. […]

Peux-tu l'aimer beaucoup, cette Fortune présente aujourd'hui, absente demain peut-être, et qui, en fuyant, ne te laissera que le désespoir ? Si personne ne peut la retenir à son gré, si le malheur arrive quand elle s'en va, qu'est-ce donc que cette divinité volage, sinon l'avant-coureur de quelque calamité prochaine ? Il ne suffit pas, en effet, de ne regarder que la situation qu'on a sous les yeux ; la sagesse veut qu'on envisage la fin de toute chose. Or, à voir la Fortune courir si facilement d'un extrême à l'autre, ses menaces ne sont pas plus à craindre que ses faveurs à souhaiter.

Enfin, il faut te résoudre à supporter avec résignation tout ce qui peut t'arriver dans les domaines de la Fortune, une fois que tu as courbé la tête sous son joug. Prétendre retenir ou congédier à ton gré le tyran que tu t'es volontairement donné, ne serait-ce pas excéder ton droit et empirer par ton impatience une condition que tu ne peux changer ? Si tu confiais ta voile aux vents, tu suivrais l'impulsion non de ta volonté, mais de leur souffle. Si tu confiais des graines à la terre, tu aurais à balancer les bonnes années par les mauvaises. Tu as accepté la domination de la Fortune, elle est ta maîtresse, soumets-toi donc à ses caprices. Quoi ! tu prétends arrêter la rapide évolution de sa roue ? Ô le plus insensé des hommes ! Que la Fortune s'arrête un moment, elle ne mérite plus son nom. (II, 1)

Mais je voudrais discuter un peu avec toi comme pourrait le faire la Fortune. Vois si sa cause n'est pas juste.

D'où vient, ô homme, que tu t'obstines à m'accuser et à me poursuivre de tes plaintes ? Quel tort t'ai-je fait ? Quels biens possédais-tu que je t'aie enlevés ? Choisis un arbitre, celui que tu voudras, et voyons à qui appartiennent en somme les richesses et les honneurs. Si tu peux prouver que quelque mortel y ait un droit légitime, je t'accorderai sans hésiter que ce que tu réclames était bien à toi. Le jour où la nature t'a tiré du sein de ta mère, je t'ai reçu nu et dans l'indigence de toutes choses ; et si aujourd'hui tu te montres si disposé à la révolte, c'est que je t'ai élevé avec une indulgence et une tendresse excessives. Enfin, autant qu'il dépendait de moi, je t'ai entouré d'opulence et de splendeur. Maintenant, il me plaît de retirer ma main : rends-moi grâces pour avoir joui de biens qui ne t'appartenaient pas : tu n'as pas le droit de te plaindre comme si tu avais perdu les tiens propres. Pourquoi donc gémis-tu ? Je ne t'ai fait aucun dommage. Richesses, honneurs et autres choses semblables, tout cela est de mon domaine. Ce sont des esclaves qui me

reconnaissent pour leur souveraine ; ils arrivent avec moi, avec moi ils se retirent. Je l'affirme sans crainte : si les biens dont tu déplores la perte avaient été à toi, tu ne les aurais pas perdus.

Est-ce que, seule au monde, je ne pourrai user de mon droit ? Le Ciel peut faire luire des jours sereins, et les couvrir ensuite des ténèbres de la nuit. L'Année peut tantôt couronner le front de la Terre de fleurs et de fruits, tantôt l'ensevelir sous les pluies et les frimas. Il est permis à la Mer d'aplanir aujourd'hui sa nappe souriante et demain de hérisser ses flots au souffle des tempêtes. Et moi dont le caractère répugne à la constance, j'y serais enchaînée par l'insatiable cupidité des hommes ! Le changement, voilà ma nature, voilà le jeu éternel que je joue. Ma roue tourbillonne sous ma main. Élever en haut ce qui est en bas, jeter en bas ce qui est en haut, voilà mon plaisir. Monte, si le cœur t'en dit, mais à condition qu'aussitôt que la règle de mon jeu le voudra, tu descendras sans te plaindre. (II, 3)

Ta mollesse me révolte. Ton bonheur n'est pas complet : faut-il pour cela te désoler et te plaindre avec tant d'amertume ? Où est l'homme en possession d'une félicité si accomplie, qu'à certains égards il n'ait sujet de chercher noise à la Fortune ? C'est chose précaire que la prospérité d'ici-bas : jamais elle ne se donne tout entière et elle a toujours un terme. L'un regorge de richesses, mais rougit de sa naissance. L'autre est d'une noblesse qui le signale aux yeux de tous, mais il est à l'étroit dans un pauvre patrimoine et préférerait n'être connu de personne. Celui-ci, noble et riche, vit dans le célibat et s'en afflige. Celui-là a fait un heureux mariage ; mais, privé d'héritiers de son sang, il nourrit sa fortune pour un étranger. Cet autre a le bonheur d'être père, mais les désordres de son fils ou de sa fille le plongent dans le deuil et les larmes. De là vient que personne ne s'accommode sans peine des conditions de sa fortune. Chacune a son inconvénient : avant l'épreuve on l'ignore ; après, on s'en irrite. Ajoute

à cela que la délicatesse s'accroît en proportion du bonheur, et que si tout ne lui réussit pas à souhait, l'homme que l'adversité n'a jamais éprouvé s'affaisse au moindre choc : tant il faut peu de chose pour enlever aux plus heureux toute leur félicité. [...]

Il n'y a de misérable que ce que l'on croit tel, et au contraire tout est bonheur pour qui sait se résigner. Mais est-il un homme si heureux qui, pour peu que l'impatience le gagne, ne veuille changer son état ? Combien de sortes d'amertumes pour altérer la douceur de la félicité humaine, puisque, de quelques jouissances qu'elle soit la source, dès qu'elle veut partir, aucun effort ne la peut fixer !

Il est donc clair que les choses humaines ne peuvent procurer qu'un bonheur bien misérable, puisque les âmes résignées s'en dégoûtent à la longue, et que les esprits inquiets ne s'en accommodent jamais de tout point. Pourquoi donc, ô mortels, cherchez-vous le bonheur au-dehors, quand c'est en vous-mêmes qu'il réside ? L'erreur et l'ignorance vous aveuglent. Je te ferai voir en peu de mots en quoi consiste la souveraine béatitude. Connais-tu rien qui te soit plus précieux que toi-même ? Rien, diras-tu. Donc, si tu arrives à te posséder toi-même, tu posséderas un bien que tu ne voudras jamais perdre, et que la Fortune ne pourra jamais te ravir. Et, pour te convaincre que tous ces avantages fortuits ne peuvent pas constituer la béatitude, fais-toi ce raisonnement : si la béatitude est le souverain bien aux yeux de tout être doué de raison, et si l'on ne peut appeler souverain bien ce qui nous peut être ravi, puisque à cette condition seulement se reconnaît sa supériorité, il est manifeste que la possession de la béatitude est incompatible avec l'instabilité de la Fortune. Il y a plus. L'homme qui s'abandonne à cette félicité précaire, sait ou ne sait pas qu'elle est sujette au changement. S'il ne le sait pas, quel bonheur peut-il trouver dans une ignorance aveugle ? S'il le sait, il doit craindre nécessairement de perdre ce dont la perte possible est pour lui hors de doute ; et, par conséquent, craignant

toujours, il ne peut être heureux. Mais peut-être que, cette perte une fois subie, il ne s'en mettrait pas en peine ? Toujours serait-il que c'est un bien maigre bonheur que celui dont on supporterait la perte sans regret. (II, 7)

L'éclat des pierreries fascine vos yeux ? Mais, en admettant que cet éclat ait quelque valeur en soi, il est propre aux pierreries, non à l'homme. Aussi, que les hommes l'admirent, c'est ce que j'admire grandement moi-même. Qu'y a-t-il, en effet, dans une substance dépourvue de vie, de mouvement et d'organes, qui puisse à bon droit paraître beau à une créature vivante et raisonnable ? Ces objets sont, à la vérité, l'ouvrage du Créateur, et, dans leur espèce, ils offrent quelques traits d'une beauté inférieure ; mais le rang qu'ils occupent est tellement au-dessous du vôtre, qu'ils ne méritent nullement votre admiration. Est-ce que la beauté des champs vous ravit ? Pourquoi non ? C'est une belle partie d'un magnifique ouvrage. C'est à ce titre que nous nous plaisons à contempler la surface d'une mer paisible ; c'est à ce titre que nous admirons le ciel, les étoiles, le soleil et la lune. Et qu'as-tu de commun avec toutes ces choses ? Oserais-tu t'enorgueillir de leur splendeur ? Est-ce que ton corps se couvre de fleurs au printemps ? Est-ce ta propre fécondité qui gonfle les fruits de l'été ? Pourquoi te laisser emporter à des joies frivoles ? Pourquoi t'attacher aux choses du dehors comme si elles t'appartenaient en propre ? Ta fortune ne rendra jamais tien ce que la nature n'a pas mis en toi. Sans aucun doute, les productions de la terre sont destinées à nourrir les êtres vivants. Mais si tu bornes tes désirs à la satisfaction des besoins de la nature, tu n'as que faire des prodigalités de la fortune. De peu de chose, et à peu de frais, la nature se contente ; une fois rassasiée, le superflu dont tu la forcerais de se gorger lui deviendrait fastidieux ou nuisible.

Peut-être qu'à ton avis il est beau de se pavaner sous des vêtements somptueux ? Si leur aspect flatte le regard, c'est l'étoffe ou

le talent de l'ouvrier que j'admire. Est-ce dans un long cortège de serviteurs que tu places ta félicité ? S'ils sont dépravés, je ne vois là qu'un fléau pour ta maison et une bande d'ennemis armés contre leur maître ; s'ils sont honnêtes gens, de quel droit comprends-tu la probité d'autrui dans le bilan de tes richesses ? D'après cela, il est évident que, de tous les biens que tu t'attribues, il n'en est pas un qui, au bout du compte, t'appartienne. Et s'ils n'ont en réalité rien de beau ni de désirable, pourquoi t'affliger de les perdre ou te réjouir de les conserver ? Que s'ils sont beaux naturellement, en quoi cela te regarde-t-il ? Par eux-mêmes, et distraits de ta fortune, ils plairaient tout autant. Car s'ils ont du prix, ce n'est pas parce qu'ils sont venus accroître tes richesses ; c'est plutôt parce que tu leur en supposais, que tu as voulu en grossir tes trésors. [...]

La vérité, c'est que les besoins s'accroissent en proportion des richesses, et qu'au contraire ils se réduisent à peu de chose pour l'homme qui les règle sur les exigences de la nature, et non sur l'insatiabilité de ses désirs. Vous ne trouvez donc en vous aucun bien qui vous soit propre, que vous demandez ainsi vos richesses aux objets extérieurs et étrangers à votre nature ? Par quel renversement des choses, un être vivant, presque un dieu, puisqu'il est doué de raison, s'imagine-t-il qu'il n'a d'autre éclat que celui qu'il doit à la possession de quelques hochets inanimés ?

Le reste des créatures est satisfait de ce qu'il possède : mais vous, que votre raison assimile à Dieu, ce sont les objets les plus bas que vous choisissez pour orner votre nature si relevée ! Et vous ne sentez pas quelle injure vous faites à votre créateur ! Il a voulu que sur la terre l'homme tînt le premier rang parmi tous les êtres, et vous, vous ravalez votre dignité au-dessous des créatures les plus infimes. Car s'il est vrai qu'un bien ait plus de prix que celui qui le possède, comme vous faites consister les vôtres dans les plus vils objets, d'après votre estimation même,

ces objets vous priment en valeur. Et, par le fait, l'estimation est exacte. Car telle est la condition de l'homme, que s'il est supérieur au reste des créatures lorsqu'il a conscience de lui-même, il tombe plus bas que la brute lorsqu'il cesse de se connaître. Chez les animaux, cette ignorance de soi-même est une conséquence de leur nature ; chez l'homme, c'est un effet de sa dégradation.

Que votre erreur est donc grande, vous qui pensez que l'on peut s'embellir au moyen d'une parure étrangère ! C'est tout simplement impossible. En effet, quand un objet doit son éclat à des ornements d'emprunt, ce sont ces ornements qu'on admire. Quant à l'objet qu'ils recouvrent et dérobent aux regards, il n'en conserve pas moins toute sa laideur. De plus, je ne puis accorder que ce qui peut nuire à qui le possède soit un bien. Est-ce que je mens ? Non, diras-tu. Or, les richesses ont souvent nui à ceux qui les possédaient, par cette raison que les scélérats les plus pervers, et conséquemment les plus avides du bien d'autrui, se croient seuls dignes de posséder tout ce qu'il y a au monde d'or et de pierres précieuses. (II, 9)

Après tout, en quoi consiste cette puissance humaine, si désirable et si éclatante à vos yeux ? Vous ne regardez donc pas, ô vils animaux, à qui vous croyez commander ? Si tu voyais une souris s'arroger l'autorité et la puissance sur toutes les autres souris, quels éclats de rire ne pousserais-tu pas ? Or, si tu songes à votre corps, que trouveras-tu de plus faible que l'homme, puisque souvent la piqûre d'une mouche chétive ou l'introduction d'un ver dans quelque organe suffit pour lui donner la mort ? Et quel pouvoir un homme peut-il exercer sur un autre homme, si l'on excepte le corps, et ce qui est moins que le corps, je veux dire les biens ? Pourra-t-on jamais commander à une âme libre ? Est-il possible d'ébranler la résolution d'un esprit ferme et de troubler sa sérénité ? […]

Est-il d'ailleurs un traitement qu'un homme puisse infliger à un autre sans être exposé à le subir à son tour ? [...]

Quelle puissance accordes-tu donc à un homme qui ne saurait faire que, tout ce qu'il peut contre un autre, un autre ne le puisse contre lui ? [...]

Personne ne doute du courage de l'homme qui a fait publiquement preuve de bravoure, et celui qui s'est distingué à la course passe sans conteste pour un bon coureur. Par la même raison, la musique fait les musiciens, la médecine les médecins, la rhétorique les rhéteurs. Toute cause agit conformément à sa nature, et, loin de confondre ses effets avec ceux des causes contraires, élimine par sa propre énergie tout ce qui lui est antipathique. Or, ni les richesses ne peuvent assouvir l'insatiabilité de l'avarice, ni la puissance assurer la possession de soi-même à l'homme que de honteuses passions retiennent dans des liens indissolubles ; j'ajoute que les honneurs conférés aux pervers, non seulement ne font pas qu'ils en soient dignes, mais trahissent plutôt et font éclater au grand jour leur indignité. (II, 11)

Le seul motif capable de séduire des âmes d'une nature supérieure, à la vérité, mais qui n'ont pas encore atteint à l'extrême perfection de la vertu, c'est l'amour de la gloire et de la renommée que procurent de grands services rendus à l'État. Mais examine avec moi combien un pareil mobile est petit et dépourvu de poids. La masse arrondie de la terre, comme tu l'as vu par les démonstrations des astronomes, comparée à l'étendue du ciel, ne peut être considérée que comme un point ; c'est-à-dire que si on la compare à la grandeur du globe céleste, elle ne tient, à proprement parler, aucune place dans l'espace. Or, de cette partie déjà si exiguë du monde, le quart tout au plus, comme Ptolémée te l'a appris et prouvé, est habité par des animaux à nous connus. Maintenant, si par la pensée tu supprimes de ce quart tout l'espace occupé par les mers et par les marais, ainsi

que les vastes régions vouées à la soif, à peine restera-t-il une petite place pour l'habitation des hommes. Et c'est dans ce point imperceptible d'un point qu'isolés et emprisonnés comme vous l'êtes, vous songez à propager le bruit et la gloire de votre nom ! […]

Vous vous croyez assurés de l'immortalité en pensant que votre nom vivra dans l'avenir ? Mais si tu réfléchis à la durée infinie de l'éternité, comment peux-tu te réjouir de la longévité de ton nom ? L'espace d'un moment et le cours de dix mille années peuvent être mis en regard, car chacune de ces deux fractions de temps a sa durée déterminée, et si le moment lui-même n'est presque rien, encore est-ce une quantité appréciable. Mais ce nombre de dix mille années, multiplié autant de fois qu'on le voudra, ne peut pas même être mis en comparaison avec une durée qui ne doit jamais finir. Car si l'on peut comparer les choses finies entre elles, il n'y a pas de rapprochement possible entre ce qui est fini et ce qui ne l'est point. Il suit de là que la durée d'un nom, prolongée aussi longtemps qu'on voudra, si on réfléchit au gouffre inépuisable de l'éternité, paraîtra, non pas mesquine, mais absolument nulle. […]

Au demeurant, qu'importe aux hommes d'élite (car il s'agit d'eux uniquement) qui recherchent la gloire par la vertu, que leur importe, dis-je, si la renommée s'occupe d'eux lorsque leur corps a été dissous par la mort ? Si en effet (ce que nos principes défendent de croire) les hommes meurent tout entiers, la gloire n'est plus rien, puisque celui à qui on l'attribuait n'est plus rien lui-même. Si au contraire une âme, pure et sans reproche, est affranchie enfin de ses liens terrestres, et s'élance libre vers le firmament, ne méprisera-t-elle pas toutes les choses de la terre, elle qui, dans les délices du ciel, se réjouit d'en être délivrée ? (II, 13)

Je soutiens que la mauvaise fortune est plus profitable aux hommes que la bonne. Celle-ci, en effet, n'a que l'apparence du bonheur, et quand elle paraît sourire, elle ment : l'autre, au contraire, est toujours sincère, lorsque par ses caprices elle prouve son instabilité. L'une trompe, l'autre instruit ; l'une, par l'appât des biens trompeurs qu'elle leur procure, asservit les âmes : en leur faisant connaître la fragilité du bonheur, l'autre les affranchit. C'est pourquoi la première paraît fantasque, capricieuse, ne sachant jamais ce qu'elle veut : la seconde est sobre, prête à l'action, et rendue avisée par les leçons mêmes qu'elle donne. Enfin, par ses caresses, la bonne fortune éloigne les hommes du vrai bonheur : la mauvaise d'ordinaire les y ramène et les y traîne avec le croc. D'ailleurs (et comptes-tu cela pour un mince avantage ?), n'est-ce pas cette terrible déesse qui, par ses rigueurs même, te découvre les sentiments de ceux qui t'aiment véritablement ; sépare tes compagnons fidèles des amis douteux ; et, en se retirant, emmène les siens, tandis que les tiens te restent ? Au temps où tu te croyais riche et heureux, de quel prix n'eusses-tu pas payé un pareil service ? Cesse donc, même aujourd'hui, de regretter les biens que tu as perdus, puisque tu as trouvé le plus précieux de tous les trésors, des amis. (II, 15)

Tous les hommes, si divers que soient les soucis qui les travaillent, s'efforcent d'arriver, par des routes différentes, il est vrai, à un seul et même but : la béatitude. J'entends par là ce bien suprême, au-delà duquel, une fois qu'on le possède, il n'y a plus rien à désirer. Il représente donc la somme de tous les biens et les résume tous ; s'il lui en manquait un seul, il ne serait plus le souverain bien, puisqu'en dehors de lui, il y aurait encore matière à désir. Il est donc évident que la béatitude est la perfection du bonheur résultant de la réunion de tous les biens. C'est là le but, comme je l'ai dit, que par divers chemins tous les mortels s'efforcent d'atteindre. En effet, par un instinct

naturel, tous les hommes aspirent au vrai bonheur ; mais ils sont entraînés vers les faux biens par l'erreur qui les fourvoie. Les uns, s'imaginant que le souverain bien consiste à ne manquer de rien, s'évertuent à entasser des trésors ; d'autres, persuadés qu'il réside dans ce que les hommes honorent le plus, recherchent les dignités pour s'attirer la vénération de leurs concitoyens. Il en est qui placent le souverain bien dans la souveraine puissance ; ceux-là veulent régner eux-mêmes, ou s'efforcent de s'accrocher à ceux qui règnent. Ceux qui le voient dans la célébrité se hâtent de rendre leur nom glorieux dans les arts de la paix ou dans ceux de la guerre. Le plus grand nombre pourtant le rapporte à la joie et au plaisir, et lui donne pour dernier terme l'ivresse de la volupté. Pour certains, ces avantages se transforment indifféremment en moyens et en but. Ainsi on voit des hommes désirer la richesse en vue de la puissance et de la volupté, et d'autres rechercher la puissance en vue de la richesse ou de la gloire. C'est donc à l'acquisition de ces biens et de tous ceux qui leur ressemblent que tendent les vœux et les actions des hommes. Il en est ainsi des hauts emplois et de la popularité, parce qu'on croit y gagner une certaine illustration ; ainsi du mariage et de la paternité, qu'on recherche pour la satisfaction qu'on en espère. Quant aux amis, ce trésor, le plus sacré de tous, doit être mis au compte, non de la fortune, mais de la vertu. Pour tout le reste, on ne le prend que comme instruments de puissance ou de plaisir. Il est clair encore que les avantages du corps se rapportent à ceux que je viens d'énumérer. La force et une haute taille semblent promettre la puissance ; la beauté et la légèreté, la renommée ; la santé, le plaisir. Bien évidemment, ces divers avantages ne sont désirés qu'en vue de la béatitude. Car c'est dans l'objet de ses préférences que chacun fait consister le souverain bien. Mais, d'après notre définition, le souverain bien est la même chose que la béatitude. Donc, pour chacun, la béatitude consiste dans la condition qu'il préfère à toutes les autres. Ainsi, tu as en quelque sorte sous les yeux, les diverses formes de la félicité

humaine, c'est-à-dire la richesse, les honneurs, la puissance, la gloire et la volupté. [...]

Pour en revenir aux préoccupations de l'homme, tout obscurcis que soient ses souvenirs, il veut pourtant rentrer dans le souverain bonheur ; mais comme un passant aviné, il ne reconnaît plus le chemin de sa maison. Et par le fait, crois-tu qu'ils soient dans l'erreur, ceux qui travaillent à ne manquer de rien ? Assurément la meilleure condition pour jouir de la béatitude serait un état où l'on posséderait tous les biens en abondance, où l'on ne manquerait de rien, où, par conséquent, on se suffirait à soi-même. Se trompent-ils encore, ceux qui considèrent ce qui est excellent comme l'objet le plus digne de vénération et de respect ? Non, sans doute. Car ce ne peut être une chose vile et méprisable que ce souverain bonheur auquel presque tous les mortels s'efforcent d'atteindre. Est-ce qu'au nombre des biens il ne faut pas compter la puissance ? Quoi donc ! la faiblesse et l'impuissance seraient-elles le partage de ce qui prime incontestablement toutes choses ? Ne faut-il faire nulle estime de la gloire ? Mais ces deux qualités sont inséparables : ce qui est excellent est nécessairement aussi très glorieux. Après cela, que la béatitude soit exempte de soucis, de tristesse, de peines et d'afflictions, à quoi bon le dire, puisque dans les choses mêmes les moins importantes, ce que nous voulons, c'est le plaisir de les posséder et d'en jouir ? Or, ce sont là les avantages que les hommes veulent s'assurer ; et s'ils désirent les richesses, les honneurs, la domination, la gloire et les plaisirs, c'est qu'ils croient se procurer par là la satisfaction de leurs besoins, la considération, la puissance, la célébrité et la joie. C'est le bonheur évidemment que les hommes recherchent par des voies si différentes ; en quoi se manifeste clairement l'énergie invincible de la nature, puisque, si diverses, si contradictoires que soient leurs idées, ils s'accordent néanmoins à poursuivre un même but : le bonheur. (III, 3)

Et vous aussi, mortels dégénérés, vous conservez, bien faible il est vrai et pareil à un rêve, le souvenir de votre origine ; et votre pensée, si peu clairvoyante qu'elle soit, entrevoit confusément la béatitude, cette véritable fin de l'homme ; de là vient que tout à la fois un instinct naturel vous guide vers le souverain bien, et que nombre d'erreurs vous en écartent. Examine, en effet, si les moyens par lesquels les hommes se flattent d'arriver à la béatitude sont capables de les conduire au but. Si l'argent, les honneurs et le reste peuvent procurer un bonheur qui ne laisse rien à désirer, je l'avouerai moi-même, il est des hommes que la possession de ces biens peut rendre heureux. Mais si ces avantages ne peuvent tenir ce qu'ils promettent, s'il y manque plusieurs conditions essentielles, n'est-il pas évident qu'ils ne présentent qu'une fausse image de la béatitude ? Je le demande à toi tout le premier, à toi qui naguère regorgeais de richesses. Au milieu de tous ces trésors, est-ce que ton âme n'a jamais été troublée par le ressentiment de quelque injure ?

— Certes, répondis-je, je n'ai jamais joui d'une telle sérénité que j'aie été un seul jour exempt de tout chagrin ; du moins, je ne m'en souviens pas.

— Ta peine ne venait-elle pas de l'absence de quelque chose que tu aurais voulu voir près de toi, ou de la présence de quelque autre chose dont tu eusses voulu être débarrassé ?

— C'est cela, dis-je.

— Donc tu désirais la présence de l'une de ces choses et l'absence de l'autre.

— J'en conviens.

— Mais, reprit-elle, un désir, c'est un besoin.

— Assurément, répondis-je.

— Et l'homme qui éprouve un besoin, se suffit-il de tout point à lui-même ?

— En aucune façon.

— Tu reconnais donc que tu n'avais pas ta suffisance au milieu de cet encombrement de trésors?

— Pourquoi le nierais-je? répondis-je.

— Donc la richesse ne peut faire qu'un homme n'ait besoin de rien et se suffise à lui-même; c'est pourtant ce qu'elle paraissait promettre. Une autre considération très importante, à mon avis, c'est que l'argent n'a pas cette vertu de ne pouvoir être enlevé de force à ceux qui le possèdent.

— Je l'avoue, dis-je.

— Et comment ne l'avouerais-tu pas, lorsque chaque jour le plus fort dépouille le plus faible, sans que celui-ci puisse l'empêcher? D'où naissent les procès, sinon des répétitions exercées par ceux qui ont été, en dépit de leur volonté, spoliés de leur argent, ou par force ou par ruse?

— C'est vrai, répondis-je.

— Chacun aura donc besoin, reprit-elle, d'une protection empruntée au-dehors, qui lui assure la possession de son argent?

— Qui peut le nier? dis-je.

— Or, on n'aurait pas besoin de cette protection, si l'on ne possédait pas d'argent que l'on pût perdre.

— Cela est hors de doute.

— Donc les choses sont interverties, puisque le riche, que l'on supposait être en état de se suffire à lui-même, a besoin au contraire de l'assistance d'autrui. Et par quel expédient affranchira-t-on la richesse de tout besoin? Est-ce que les riches ne peuvent avoir faim? Est-ce qu'ils ne peuvent avoir soif? Est-ce que les membres des gens à écus sont insensibles au froid de l'hiver? Mais ils possèdent, diras-tu, le moyen d'apaiser leur faim, de repousser la soif et le froid. Soit; la richesse en ce cas rendra le besoin plus supportable, mais elle ne le supprimera pas tout à fait. En effet, si le besoin, gouffre toujours béant et qui demande toujours, est assouvi par la richesse, encore faut-il que l'on éprouve toujours quelque besoin que l'on puisse assouvir.

Je n'ajouterai pas que la nature se contente d'un rien et que l'avarice n'a jamais assez. C'est pourquoi si la richesse ne peut supprimer les besoins, si elle en crée même de son fait, comment croire qu'elle puisse procurer la suffisance ? (III, 5)

Lorsque au contraire tu remarques un homme recommandable par sa sagesse, est-ce que tu peux nier qu'il soit digne de respect, digne même de la sagesse qui est en lui ? Nullement. La vertu, en effet, possède une dignité qui lui est propre, et qu'elle communique sur-le-champ à ses fidèles. Or, comme les honneurs que confère le peuple n'ont pas cette propriété, il est clair que par eux-mêmes ils sont dépourvus de dignité et d'éclat. (III, 7)

Quelle est donc cette puissance que redoutent ceux qui la possèdent, qui ne garantit pas du péril ceux qui la recherchent, et qu'on ne peut fuir quand on veut s'en défaire ? Trouverez-vous du moins quelque assistance auprès de ces amis que donne, non pas le mérite, mais la fortune ? Non. L'homme que votre bonheur a fait votre ami, votre malheur vous le rendra hostile. Or, est-il un fléau plus redoutable qu'un ennemi qu'on loge dans sa maison ? (III, 9)

Il est donc hors de doute que ces divers chemins, loin de se diriger vers la béatitude, s'en écartent, et qu'ils ne peuvent conduire au but qu'en les suivant on se flattait d'atteindre. Et encore, que d'épines ! Que de mauvais pas ! Je vais te le prouver en peu de mots. Voyons : travailleras-tu à amasser des trésors ? Tu en dépouilleras ceux qui les possèdent. Ambitionneras-tu l'éclat des dignités ? Il te faudra supplier ceux qui en disposent, et toi qui vises à éclipser les autres, tu devras t'humilier et t'avilir par la prière. Désires-tu la puissance ? Exposé aux embûches de tes sujets, tu vivras au milieu des périls. Cours-tu après la gloire ?

La route est rude, difficile ; mille terreurs t'y suivent. Tu passes ta vie dans les plaisirs ? Mais quel dédain, quel mépris n'a-t-on pas pour l'esclave de ce qu'il y a de plus vil et de plus fragile au monde, le corps ? Et ceux qui se prévalent des avantages du corps, combien est faible, combien est précaire la supériorité qui les rend si confiants ! Surpasserez-vous jamais les éléphants en grosseur, les taureaux en force ? Devancerez-vous les tigres à la course ? Voyez l'étendue du ciel, sa solidité, la rapidité de ses évolutions, et cessez enfin de donner votre admiration à des choses qui la méritent si peu. Ce sont là pourtant les moindres merveilles du ciel ; ce qu'il faut surtout admirer, c'est l'intelligence qui le gouverne. Quant à l'éclat de la beauté, comme il passe vite ! Comme il dure peu ! Moins éphémères sont les fleurs du printemps. […]

Ta beauté n'est donc qu'apparente ; ce n'est pas à la nature que tu la dois, mais à la faiblesse des yeux qui te regardent. Mais surfaites tant qu'il vous plaira les avantages du corps ; toujours est-il que cet objet de votre admiration peut en trois jours être détruit par le feu, si peu vif pourtant, de la fièvre. On peut conclure de tout cela que des choses incapables de donner ce qu'elles promettent, et qui ne résument pas en elles l'universalité des biens, ne peuvent, par aucune route certaine, nous conduire à la béatitude, ni nous la procurer par elles-mêmes. (III, 15)

Les hommes séparent par ignorance ce qui de soi est simple, indivisible, et substituent ainsi le mensonge à la vérité, l'imparfait au parfait. Penses-tu qu'un homme, à qui rien ne manquerait, ne posséderait qu'une puissance incomplète ?

— Non, certainement, répondis-je.

— Tu as raison ; car si, parmi les choses qu'il possède, il en était une seule qui laissât à désirer, de ce côté, il aurait nécessairement besoin de l'assistance d'autrui.

— Assurément, dis-je.

— Donc, se suffire à soi-même et être puissant n'est qu'une seule et même chose. [...]

— À la faculté de se suffire à soi-même et à la puissance, ajoutons la considération et regardons ces trois qualités comme n'en faisant qu'une. [...]

— Un état où l'on ne manquerait de rien, où l'on pourrait tout par ses propres forces, où l'on serait illustre et considéré, ne procurerait-il pas encore la joie la plus pure ?

— Je ne puis même imaginer d'où pourrait s'y glisser le moindre sujet de chagrin.

— Il faut donc reconnaître qu'on y jouirait d'une joie parfaite ; c'est une conséquence nécessaire de ce qui précède. Mais une autre conséquence tout aussi rigoureuse, c'est que la faculté de se suffire, la puissance, la renommée, la considération et le plaisir, si différents que soient ces noms, ne constituent qu'une seule et même chose. [...]

— Donc, c'est la sottise des hommes qui divise ce qui est un et simple de sa nature ; et de là vient qu'en s'efforçant d'acquérir une partie d'un tout qui n'a pas de parties ils n'obtiennent ni cette partie, puisqu'elle n'existe pas, ni le tout, puisqu'ils n'y visent point. [...]

— L'homme qui court après la richesse pour éviter la pauvreté ne se met pas en peine de la puissance ; il se résigne au mépris et à l'obscurité ; il se prive même souvent des plaisirs les plus innocents, dans la crainte de perdre l'argent qu'il a entassé. Mauvais moyen ; il ne peut se dire affranchi de tout besoin l'homme qui se voit privé de toute action sur les autres, dévoré par l'inquiétude, accablé sous le mépris, enseveli dans l'obscurité. D'autre part, l'homme qui ne désire que la puissance, prodigue ses trésors, dédaigne les voluptés, et ne fait nul cas des honneurs et de la gloire que la puissance ne rehausse pas. Mais tu vois aussi à combien d'avantages il renonce. Il arrive, en effet, que souvent il manque du nécessaire ou que les soucis

ne lui laissent aucun repos ; et comme il ne peut se soustraire à ces inconvénients, il perd ce qu'il désirait par-dessus tout, la puissance. La même observation s'applique aux honneurs, à la gloire, aux voluptés. Car ces biens divers ne formant qu'un tout indivisible, l'homme qui en poursuit quelqu'un à l'exclusion des autres, ne peut même atteindre le seul qu'il désire. […]

— Ce n'est donc pas dans les choses qui, prises isolément, semblent renfermer tous les biens désirables, qu'il faut chercher la béatitude. (III, 17)

Puisque c'est par l'acquisition de la béatitude que les hommes deviennent heureux, la béatitude étant la même chose que la divinité, il est évident que c'est l'acquisition de la divinité qui donne le bonheur. Mais par la même raison que la justice fait le juste et la sagesse le sage, la divinité doit nécessairement transformer en dieux ceux qui l'ont acquise. Donc tout homme heureux est un dieu. Il n'existe à la vérité qu'un seul Dieu par essence ; mais rien ne s'oppose à ce qu'il y en ait un grand nombre par participation. […]

— Si on désire la suffisance, c'est qu'on la regarde comme un bien ; si la puissance, c'est qu'elle passe pour un bien encore. On peut en conjecturer autant de la considération, de l'illustration et du plaisir. Donc, tout désir a pour fin et pour cause unique le bien. En effet, rien de ce qui, ni en réalité, ni en apparence, ne contient quelque bien, ne saurait exciter la convoitise. Et, au contraire, qu'une chose ne soit pas bonne de sa nature, pour peu qu'elle semble l'être, on la recherche comme si elle l'était en effet. D'où il résulte que c'est très justement qu'il faut considérer le bien comme la fin, le fond et la cause de toutes les convoitises. Or, l'objet en vue duquel on désire quelque chose est, au bout du compte, le but réel du désir. Par exemple, si, pour raison de santé, quelqu'un veut monter à cheval, ce n'est pas tant l'exercice de l'équitation qu'il désire, que l'effet salutaire qu'il en attend.

Ainsi, comme c'est en vue du bien qu'on recherche tout le reste, l'objet immédiat du désir en est moins le but réel que ne l'est le bien lui-même. (III, 19)

Chez l'homme même, tant que ses membres restent unis et ne composent qu'un seul corps, la forme humaine se reconnaît ; mais dès que les diverses parties de son corps se disjoignent, se séparent et rompent l'unité, il cesse d'être ce qu'il était. On pourrait ainsi passer en revue toute la création et se convaincre que chaque être conserve l'existence tant qu'il est un, et que dès qu'il cesse d'être un, il périt. […]

Lorsque tu vois les petits végétaux et les arbres naître dans les lieux qui leur conviennent, et où, autant que leur nature le comporte, ils sont le moins exposés à se dessécher et à mourir. Les uns, en effet, croissent dans les plaines, d'autres sur les montagnes ; ceux-ci dans les marais ; ceux-là s'attachent aux rochers ; d'autres enfin prospèrent dans les sables arides ; tous, si la main de l'homme les dépaysait, se flétriraient. Mais la nature donne à chacun ce qui lui convient et veille à ce qu'il puisse vivre jusqu'au terme prescrit. N'admires-tu pas que tous se servent de leurs racines comme d'autant de bouches enfoncées dans la terre, pour pomper leurs aliments, et à travers la moelle transforment leur sève en bois et en écorce ? N'admires-tu pas que les parties les plus tendres, comme la moelle, soient toujours cachées au centre de la tige, et recouvertes d'une solide enveloppe ligneuse, défendue elle-même contre les intempéries du ciel par une écorce qui semble être placée là pour supporter tout accident ? Quel soin, d'ailleurs, ne prend pas la nature de multiplier les graines pour propager les espèces ! Ne sait-on pas que les plantes sont comme des machines organisées, non seulement pour durer pendant un laps de temps déterminé, mais pour durer sans fin en se reproduisant ? Et toutes les choses que l'on croit dépourvues de sentiment ne recherchent-elles pas de la même manière ce

qui leur est propre ? Pourquoi la flamme monte-t-elle verticalement, emportée par sa légèreté ? Pourquoi la terre, entraînée par son poids, gravite-t-elle en sens contraire, sinon parce que ces directions et ces mouvements conviennent à leur nature ? Et c'est tout simple : tout ce qui convient à un objet le conserve ; tout ce qui lui est antipathique le détruit. Les corps durs, comme les pierres, sont composés de molécules fortement adhérentes, résistantes et difficiles à désunir. Les liquides, comme l'air et l'eau, se divisent, à la vérité, sans effort, mais les parties qu'on a séparées ne tardent pas à se rejoindre. Pour ce qui est du feu, il est absolument indivisible. Et je ne parle pas ici des mouvements volontaires d'une âme ayant conscience de ce qu'elle fait, je parle seulement des opérations naturelles, comme celle qui produit la digestion des aliments sans que nous y songions, ou la respiration pendant le sommeil, sans que nous en ayons connaissance. Car chez les animaux eux-mêmes, l'attachement à la vie ne procède pas du principe volontaire de l'âme, mais bien d'un instinct purement naturel. Souvent, en effet, la volonté, obéissant à des motifs impérieux, embrasse la mort, bien que la mort répugne à la nature ; et, au contraire, l'œuvre qui seule peut assurer la perpétuité des espèces sujettes à la mort, l'œuvre de la génération, cet appétit constant de la nature, rencontre quelquefois un frein dans la volonté. Tant il est vrai que l'amour de soi provient, non d'un mouvement raisonné, mais d'un instinct naturel. La Providence, en effet, a doté ses créatures de la plus puissante cause de durée en leur donnant le désir instinctif de durer autant que leur nature le comporte ; c'est pourquoi tu ne peux aucunement douter que tous les êtres qui existent ne tendent instinctivement à conserver l'existence et à éviter ce qui peut leur nuire. […]

Un être qui aspire à la durée de son existence, aspire aussi à l'unité de ses parties, car, cette unité détruite, il ne survivrait pas un moment. […]

— Donc, tous les êtres aspirent à l'unité. […]

— Tous les êtres aspirent au souverain bien, qu'on peut dès lors définir ainsi : le souverain bien n'est autre chose que ce que désirent tous les êtres. (III, 21)

— Deux choses sont nécessaires à l'homme pour la réalisation d'un acte quelconque, avoir la volonté et la puissance ; que l'une des deux lui fasse défaut, il est incapable de rien exécuter. La volonté absente, on n'entreprendra pas ce qu'on ne pense même pas à vouloir, et sans le pouvoir d'exécuter, la volonté ne sert de rien. Aussi, quand tu vois un homme former un projet qui n'aboutit pas, tu peux être assuré que la force lui a manqué pour atteindre son but.

— C'est évident, dis-je, et il n'y a rien à répondre à cela.

— Mais si tu en vois un autre réaliser le projet qu'il avait conçu, pourras-tu douter de sa puissance ?

— En aucune façon.

— Il faut donc l'admettre : un homme est fort dans les choses qu'il peut, et faible dans celles qu'il ne peut pas. […]

— Vois combien est évidente la faiblesse des méchants, puisqu'ils ne peuvent atteindre le but, même alors qu'un instinct naturel les guide et les entraîne, pour ainsi dire, malgré eux. Que serait-ce donc si la nature, au lieu de marcher devant eux, leur refusait son aide si efficace et presque irrésistible ? Rends-toi bien compte de l'impuissance absolue des scélérats. Ce ne sont pas des prix de peu de valeur, comme ceux que l'on décerne dans les jeux publics, qu'ils ambitionnent et qu'ils manquent ; c'est au bien le plus précieux, le plus élevé de tous, qu'ils sont dans l'impuissance d'atteindre ; et le projet dans lequel les malheureux échouent, c'est celui-là même qui jour et nuit les occupe : or, c'est en cela que se montre la puissance des gens de bien. En effet, si un homme, marchant à pied, parvenait à la dernière limite des terres qu'il soit possible de parcourir, tu penserais sans doute

que c'est l'homme le plus vigoureux à la marche ; de même, celui qui touche le but final de tout désir, but au-delà duquel il n'y a plus rien, doit nécessairement te paraître plus puissant que tous les autres. D'où il faut conclure, par un raisonnement inverse, que tout méchant est dénué de toute force. Et en effet, pourquoi abandonnent-ils la vertu pour suivre le vice ? Est-ce par ignorance des véritables biens ? Mais qu'y a-t-il de plus faible au monde que l'aveuglement de l'ignorance ? Connaissent-ils le but qu'il faut poursuivre ? Mais alors leurs passions les entraînent hors du droit chemin ; et, ici encore, ils montrent leur faiblesse par leur intempérance, qui les rend incapables de résister au vice. Est-ce en connaissance de cause et de propos délibéré qu'ils abandonnent le bien pour tourner au mal ? Mais, dans ce cas, ils cessent non seulement d'être forts : ils cessent absolument d'être. Car ceux qui renoncent à la fin commune de tout ce qui existe, cessent pareillement aussi d'exister. […] Ce qui existe, en effet, c'est ce qui garde les lois de la nature et s'y conforme ; toute créature qui s'en écarte renonce au principe de vie qui est en elle. (IV, 3)

La fin qu'on se propose dans une action peut être justement considérée comme la récompense de cette même action. C'est ainsi qu'à celui qui court dans le stade s'offre pour récompense la couronne en vue de laquelle il court. Mais j'ai fait voir que la béatitude est ce même bien que tous les hommes ont en vue dans leurs actions. Le bien même est donc comme la récompense commune proposée à leur activité. Mais le bien ne peut être enlevé aux bons. En effet, on ne pourrait plus appeler *bon* celui qui ne serait plus en possession du bien, et c'est pourquoi la récompense n'abandonne jamais la vertu. Donc, à quelques fureurs que se laissent emporter les méchants, la couronne du sage ne saurait ni tomber de son front, ni se flétrir. En effet, la gloire qui décore les gens de bien et qui leur appartient en

propre, ne peut leur être ravie par la méchanceté d'autrui. S'ils avaient reçu cet heureux présent d'une main étrangère, il pourrait leur être enlevé, ou par le premier venu, ou par celui-là même qui l'aurait donné ; mais comme ceux qui le possèdent ne le doivent qu'à leur propre vertu, ils ne peuvent le perdre qu'en cessant d'être vertueux. Enfin, comme toute récompense n'est désirée que par la raison qu'on la regarde comme un bien, un homme en possession du bien peut-il être considéré comme privé de récompense ? Et de quelle récompense s'agit-il ? De la plus belle, de la première de toutes. Rappelle-toi en effet ce corollaire dont précédemment je t'ai fait voir l'importance, et fais-toi ce raisonnement : « Le bien étant la même chose que le bonheur, il est clair que tous les gens de bien, par cela même qu'ils sont tels, sont heureux. Mais ceux qui sont heureux sont dieux par cela même. Donc, la récompense des honnêtes gens, cette récompense que le temps n'altérera jamais, que personne n'a le pouvoir d'amoindrir, que le vice ne pourra jamais ternir, consiste à être changés en dieux. » […]

Tu as appris de moi que tout ce qui existe est un, et que l'unité est le bien. Par conséquent, tout ce qui existe est identique au bien ; par conséquent encore, tout ce qui s'écarte du bien cesse d'exister ; d'où il suit que les méchants cessent d'être ce qu'ils étaient. Mais ils étaient hommes, comme le prouve la figure qu'ils ont conservée. Donc, dès qu'ils ont tourné au mal, ils ont perdu même leur qualité d'hommes. Mais, de même que la vertu seule peut élever les hommes au-dessus de l'humanité, il faut que le vice ravale les malheureux qu'il a dépouillés de leur qualité d'hommes, au-dessous même de la condition humaine. Par conséquent, l'être qu'ont dégradé ses vices ne peut plus être considéré comme un homme. (IV, 5)

Conforme-toi aux principes les plus purs de la morale ; tu n'auras pas besoin de recevoir ta récompense de la main d'un

juge : tu te seras adjugé toi-même le meilleur lot. Si, au contraire, tu t'abandonnes au vice, ne cherche pas ton bourreau hors de toi-même : c'est toi qui t'es précipité dans l'abîme. C'est ainsi que lorsque tu regardes tour à tour la terre sordide et le ciel à l'exclusion de tout autre objet, tu crois être, selon le point de vue, tantôt dans la fange, tantôt au milieu des astres. (IV, 7)

La génération de toutes choses, les changements successifs qui se produisent dans la nature, tous les mouvements enfin que l'on y remarque tirent leurs causes, leur arrangement et leurs formes de l'immutabilité de l'intelligence divine. Celle-ci, retirée et comme retranchée dans son unité, gouverne néanmoins le monde par des moyens multiples. Au simple point de vue de sa divine intelligence, l'action de Dieu se nomme Providence ; au point de vue des mouvements et des effets qu'elle produit, c'est ce que les anciens nommaient le Destin. Que la Providence et le Destin diffèrent, c'est ce qu'il est facile de reconnaître en considérant l'action de l'une et de l'autre. La Providence, en effet, c'est cette divine intelligence qui, placée au faîte de toutes choses, les règle toutes : le Destin n'est qu'une certaine disposition nécessaire des choses variables, et le moyen dont la Providence se sert pour assigner à chaque objet la place qui lui convient. La Providence, en effet, embrasse à la fois tous les êtres, si divers, si innombrables qu'ils soient : quant au Destin, c'est l'un après l'autre qu'il met les êtres en mouvement, et les distribue sous la forme qui leur convient à travers l'espace et le temps. Aussi, quand l'intelligence divine embrasse d'un seul regard, comme une unité, cet ensemble d'êtres qui se déroulent dans le temps, il faut l'appeler la *Providence* ; mais quand cette unité se divise pour se répartir dans le temps, il faut dire le *Destin*. Encore qu'il y ait de la différence entre les deux, pourtant l'un dépend de l'autre. [...]

Les hommes ont-ils l'esprit assez sain pour que le jugement qu'ils portent sur ceux qu'ils estiment bons ou méchants soit nécessairement conforme à la vérité ? Leurs sentiments sur ce point sont souvent contradictoires, et tel qui paraît aux uns digne de récompense, dans l'opinion des autres mérite le dernier supplice. Mais je veux qu'il se rencontre un homme assez judicieux pour discerner les bons d'avec les méchants. Pourrait-il, pour me servir d'une expression que, d'ordinaire, on applique seulement aux corps, reconnaître le tempérament intime des âmes ? Ce serait aussi merveilleux que de deviner, sans l'avoir appris, pourquoi, dans l'état de santé, des aliments doux conviennent aux uns, des aliments amers aux autres, et pourquoi, dans l'état de maladie, ceux-ci se trouvent bien de remèdes anodins, ceux-là d'un traitement héroïque. Mais le médecin, qui sait diagnostiquer les cas divers et les tempéraments dans la santé et dans l'état de maladie, n'est nullement surpris de ces anomalies. Or, en quoi consiste la santé des âmes, sinon dans la vertu ? Qu'est-ce que leur maladie, sinon le vice ? Et qui peut leur conserver les biens qu'elles possèdent ou les délivrer de leurs maux, sinon le conseiller suprême et le médecin des âmes, c'est-à-dire Dieu ? Oui, c'est Dieu qui, du haut de sa Providence, observant et voyant tout, distingue le traitement qui convient à chacun et le lui applique avec intelligence. Cet insigne miracle du Destin qui confond notre ignorance, en voici tout le secret : c'est qu'un Dieu l'opère en connaissance de cause. Car, pour me borner, relativement à la profondeur de Dieu, aux quelques considérations accessibles à la raison humaine, tel qui te paraît le plus juste et le plus intègre des hommes est jugé bien autrement par la Providence à qui rien n'échappe. (IV, 11)

L'homme sage ne doit pas se laisser abattre quand il s'agit d'entrer en lutte avec la Fortune, pas plus qu'un brave ne doit murmurer lorsque retentit le signal du combat. En effet, le

péril même de la lutte est l'occasion, pour l'un, d'acquérir de la gloire, pour l'autre, de s'affermir dans la sagesse. La vertu même ne doit son nom qu'à la vigueur avec laquelle elle résiste aux assauts de l'adversité. Vous tous, en effet, qui êtes en marche vers la vertu, ce n'est pas à l'abondance des richesses ou à la corruption des plaisirs que vous allez ; c'est une plus rude guerre que vous faites à l'une et à l'autre fortune ; ne vous laissez ni abattre par la mauvaise, ni amollir par la bonne ; tenez-vous fermes et inébranlables entre les deux. En deçà ou au-delà de ce point intermédiaire, on trouve une félicité méprisable, non pas la récompense d'un vertueux effort. En un mot, il dépend de vous de vous faire la fortune que vous voudrez. En effet, quand la mauvaise fortune, comme vous l'appelez, n'exerce ou ne corrige pas, elle punit. (IV, 13)

Si, dans les impressions physiques, bien que le contact des propriétés extérieures de la matière affecte les organes des sens, et que les sensations éprouvées par le corps précèdent l'exercice des facultés actives de l'âme, puisqu'elles provoquent sa réaction et qu'elles éveillent en même temps les idées qui sommeillaient au fond de l'entendement ; si, dis-je, dans les impressions physiques, l'âme, loin de recevoir passivement le choc de la matière, juge, en vertu de sa propre énergie, la sensation éprouvée par le corps, à combien plus forte raison les êtres qui sont absolument indépendants de la matière, peuvent-ils juger et connaître sans dépendre des objets extérieurs, mais par un libre mouvement de l'esprit ! C'est pour cela qu'il y a pour les différentes variétés d'êtres des moyens de connaître différents. Ainsi, la sensation, à l'exclusion de tout autre moyen de connaître, est le partage des animaux privés de mouvement, tels que les conques marines et les autres coquillages qui vivent attachés aux rochers. L'imagination a été accordée aux animaux doués de mouvement, chez lesquels on peut déjà remarquer des désirs et des répugnances. Mais la raison

est l'attribut exclusif de l'espèce humaine comme l'intelligence est celui de Dieu ; et cette faculté est évidemment la première de toutes, puisque, indépendamment des notions qui lui sont propres, elle possède encore celles qui sont du ressort de toutes les autres. […]

La raison […] dans l'idée générale ne perd pas de vue ce qui appartient aux sens et à l'imagination, tandis que ces facultés sont incapables de s'élever à l'idée générale, parce que leurs notions ne peuvent dépasser la sphère des corps sensibles ; et qu'en fait de connaissances il convient de s'en rapporter au jugement de la faculté la plus sûre et la mieux partagée. Dans un tel débat, nous qui possédons la faculté de raisonner, aussi bien que celles d'imaginer et de sentir, ne donnerions-nous pas gain de cause à la raison ? […]

Si donc, comme nous avons la raison, nous avions aussi en partage l'intelligence divine, nous penserions que, de même que l'imagination et les sens doivent, selon nous, céder le pas à la raison, il est juste aussi que la raison reconnaisse la supériorité de l'intelligence divine. C'est pourquoi élevons-nous, s'il est possible, jusqu'à cette suprême intelligence ; à ces hauteurs, notre raison découvrira ce qu'elle ne peut voir en elle-même, c'est-à-dire comment la prescience divine peut, avec autant de précision que de certitude, saisir les événements à venir, alors même qu'ils ne sont pas nécessaires, et les saisir, non par une simple conjecture, mais par une intuition suprême, absolue et sans bornes. (V, 9)

Qu'est-ce que l'éternité ? Voilà ce qu'il faut d'abord définir, pour comprendre à la fois l'essence de Dieu et la nature de ses conceptions. L'éternité est la possession entière et parfaite d'une existence qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin. Si l'on regarde aux êtres qui vivent dans le temps, cette définition sera plus claire. En effet, tout ce qui vit dans le temps

va successivement du passé au présent, du présent au futur, et rien de ce qui existe dans le temps ne peut embrasser simultanément tous les instants de sa durée. Vous ne tenez pas encore le lendemain que déjà vous avez perdu la veille, et aujourd'hui même vous ne vivez que ce que dure ce moment rapide et fugitif. Donc, tout être soumis à la loi du temps, n'eût-il jamais eu de commencement, ne dût-il jamais avoir de fin, comme Aristote l'a pensé du monde, et dût son existence se prolonger à l'infini, n'est pas cependant dans les conditions voulues pour qu'on puisse le regarder comme éternel. Car, bien que son existence ne soit pas limitée, il n'en saisit pas, il n'en embrasse pas toute la durée à la fois : il n'a pas encore l'avenir, il n'a déjà plus le présent. L'être, au contraire, qui embrasse et possède dans toute sa plénitude une vie qu'aucun terme ne borne, à qui l'avenir est présent, et qui retient tout son passé, doit seul à juste titre être considéré comme éternel ; car un tel être n'a pas seulement et nécessairement la possession pleine et présente de lui-même ; il possède aussi dans le présent la somme des diverses phases du temps. (V, 11)



Al-Ghazâlî *(1058-1111)*

Théologien de l'islam, théoricien du droit, mais aussi conseiller du calife de Bagdad, Muhammad al-Ghazâlî se révèle très tôt un grand mystique, qui ne cessera de promouvoir une doctrine évoquant le chemin de la certitude.

Bien que profondément musulman, il aura le mérite de ne pas s'enfermer dans une approche strictement islamique et religieuse de la pensée philosophique, mais, au contraire, de mettre un point d'honneur à puiser dans l'héritage des grands penseurs grecs et les fondements du christianisme les valeurs universelles susceptibles de venir enrichir sa foi.

Au fil de ses écrits, toujours en quête de certitude, Al-Ghazâlî ne cesse de passer les idées au crible du doute : sur l'héritage des coutumes, sur le sens et l'imagination, sur la nature de la raison… On perçoit d'ailleurs, dans certains de ses traités, quelques convergences de vue avec Pascal, ce qui lui vaudra de recevoir des critiques acerbes de la part de ses proches et d'avoir une influence limitée dans le monde musulman de son époque.

Al-Ghazâlî demeure néanmoins une figure marquante de la pensée islamique, au point d'avoir reçu les titres honorifiques de « Preuve de l'islam » et d'« Ornement de la religion », quand bien même il sera plus connu en Occident, sous le nom d'Algazel, auquel certains penseurs du Moyen Âge latin n'hésiteront pas à emprunter quelques préceptes philosophiques universels.

En définitive, se démarquant des théologiens spéculatifs comme des philosophes, et traversant une profonde crise spirituelle qui le conduira à se retirer du monde, Al-Ghazâlî en viendra à la conclusion que le salut ne peut venir que de l'expérience intuitive qu'est la connaissance mystique.

Le Préservatif de l'erreur

La recherche de la vérité étant le but que je poursuis, je dois, en premier lieu, savoir quelles sont les bases de la certitude. […] La certitude est la connaissance nette et claire des choses, celle qui ne laisse aucune place au doute, aucune possibilité d'erreur

et de conjecture, de sorte qu'il ne reste dans l'esprit rien qui puisse donner accès à l'erreur.

Je compris que toutes les notions qui ne réunissent pas ces conditions ne méritent aucune confiance, parce qu'elles ne sont pas à l'abri du doute : or, tout ce qui n'est pas prémuni contre le doute ne peut constituer la certitude.

J'examinai ensuite mes connaissances et je vis que pour aucune d'elles, à l'exception des perceptions des sens et des principes nécessaires, je ne possédais le degré de certitude que je viens d'établir.

Je fis alors avec tristesse cette réflexion : « Il ne faut pas espérer trouver la vérité ailleurs que dans les choses qui portent en elles-mêmes l'évidence, c'est-à-dire les perceptions des sens et les principes nécessaires ; il importe donc de les établir sur une base solide. Ma confiance absolue dans les perceptions des sens et dans l'infaillibilité des principes nécessaires est-elle analogue à la confiance que j'avais d'abord dans les choses d'autorité, est-elle seulement analogue à la sécurité que la spéculation inspire aux hommes, ou est-elle rigoureusement vraie, sans mélange d'illusion et de trouble ? »

Je m'appliquai donc avec ardeur à l'examen des notions dues au témoignage des sens et à la spéculation, afin de savoir si elles pouvaient être révoquées en doute. Le résultat de ce long examen fut que je ne devais pas leur accorder ma confiance. Dans mon incertitude croissante, je me disais : « Comment se fier aux choses sensibles ? La vue, qui de tous nos sens est le plus exercé, observe l'ombre, et, la trouvant stable, immobile, elle la déclare dénuée de mouvement. Cependant, l'observation et l'expérience démontrent ensuite que l'ombre se meut, non pas, il est vrai, d'un mouvement subit, mais graduellement et par petites portions ; de sorte qu'elle ne reste jamais immobile. L'œil

voit une étoile et la croit grosse comme une pièce d'or, mais les déductions mathématiques démontrent au contraire qu'elle est plus grande que la terre. Ces notions et toutes les autres que les sens déclarent vraies sont ensuite démenties et convaincues de fausseté d'une manière irréfragable par le jugement de la raison.

Puisque je ne puis me lier au témoignage des sens, me disais-je, il se peut que les notions intellectuelles dérivées des principes primitifs méritent seules ma confiance ; tels sont les axiomes suivants : « Dix est plus que trois. L'affirmation et la négation ne peuvent coexister dans le même sujet. Une chose ne peut être créée et existant de toute éternité, vivante et anéantie en même temps, nécessaire et impossible. » À cela les notions perçues par les sens me firent l'objection suivante : « Qui t'assure que tu peux te fier au témoignage de la raison plus qu'à celui des sens ? Tu as ajouté foi en notre témoignage jusqu'au jour où le jugement de la raison est venu le démentir, sans elle tu continuerais à nous croire sincères. Eh bien, il se peut qu'il y ait au-dessus de la raison un autre juge qui, s'il se produisait, la convaincrait de mensonge, au même titre que la raison, en se produisant, a détruit nos jugements. Or, de ce que ce troisième concept ne s'est pas manifesté, il ne résulte point qu'il ne puisse exister. » Je demeurai quelque temps sans réponse ; une induction tirée du sommeil vint accroître mes doutes. « Ne vois-tu pas, me disais-je, que tu prends tes rêves pour une réalité qui te paraît incontestable tant que tu es endormi ? Une fois réveillé, tu sais que ce ne sont que chimères sans fondement ni valeur. Qui t'assure donc de la réalité de notions que, dans l'état de veille, tu dois aux sens et à la raison ? Elles peuvent être réelles, eu égard à ta condition présente ; mais il est possible aussi qu'une autre condition s'offre à toi, laquelle sera à ton état de veille ce que celui-ci est à ton sommeil, c'est-à-dire que tu sortiras alors de ton rêve. Dans cette condition nouvelle, tu sauras que les conjectures de la raison ne sont que chimères. Cette condition est peut-être

celle que les Soufis nomment « extase », c'est-à-dire, selon eux, un état où, absorbés en eux-mêmes et dans l'anéantissement de leurs sens, ils ont des visions qui ne s'accordent pas avec les perceptions de l'intelligence. Peut-être aussi cette condition est-elle la mort, conformément à cette parole du premier d'entre tous les Prophètes : « Les hommes sont endormis, la mort sera pour eux le réveil. » La vie actuelle n'est peut-être qu'un songe comparée à la vie future, et l'homme, une fois mort, verra des choses qui seront en contradiction avec celles qu'il a aujourd'hui sous les yeux, il entendra alors cette parole : « Nous avons écarté le voile qui couvrait tes yeux ; ta vue est perçante aujourd'hui. »

Tous ceux qui se livrent à la recherche de la vérité se divisent en quatre groupes :

1° Les Théologiens scolastiques, qui se disent les disciples du raisonnement et de la spéculation ;

2° Les Mystiques (Baténi) ou ta'limites, qui doivent toutes leurs connaissances à l'enseignement de l'imam ;

3° Les Philosophes, qui prétendent s'appuyer sur la logique et les preuves ;

4° Les Soufìs, qui se disent élus de Dieu et possesseurs de l'intuition et de la connaissance du vrai (par l'extase).

« La vérité, me dis-je à moi-même, ne peut se trouver en dehors de ces quatre classes d'hommes qui se sont consacrés à sa recherche. Si elle se dérobe à ceux-ci, il faut renoncer à l'espoir d'y atteindre. On ne peut revenir à la croyance aveugle après l'avoir abandonnée, car le propre de la croyance est de s'ignorer elle-même. Sitôt qu'elle cesse de s'ignorer, elle se brise comme le verre, dont les fragments ne peuvent plus être rapprochés et réunis à moins d'être passés de nouveau à la fonte, et façonnés par une nouvelle fabrication. »

Le premier sens qui se révèle à l'homme est le toucher, par l'intermédiaire duquel il perçoit une certaine catégorie d'essences, comme le chaud, le froid, l'humide, le sec, le doux et l'âpre. Le toucher ne perçoit ni les couleurs, ni les formes, toutes choses qui sont pour lui comme si elles n'existaient pas. Ensuite se révèle la vue qui lui fait connaître les couleurs et les formes, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus vaste dans le monde de la sensation. L'ouïe s'ouvre ensuite et permet à l'homme d'entendre les bruits et les sons ; puis se forme le sens du goût. Quand l'homme peut s'élever au-dessus du monde des sens, vers l'âge de sept ans, il reçoit la faculté de discerner ; il entre alors dans une phase nouvelle de sa vie et peut recevoir, grâce à cette faculté, des notions supérieures à celles des sens et qui ne se trouvent pas dans le domaine de la sensation. Il s'élève ensuite à une autre phase et reçoit la raison, avec laquelle il connaît les choses nécessaires, possibles et impossibles ; toutes les notions, en un mot, qu'il ne pouvait réunir dans les phases précédentes de son existence. Mais, au-delà de la raison et à un degré supérieur, une vue nouvelle lui est donnée par où il connaît les choses invisibles, les secrets de l'avenir et d'autres notions aussi inaccessibles à la raison que les notions de celle-ci étaient inaccessibles au discernement, et les perceptions du discernement aux sens. De même que l'homme pourvu seulement de discernement repousse et nie les notions acquises par la raison, de même certains rationalistes rejettent et nient la notion du prophétisme. C'est une preuve de leur profonde ignorance ; car ils n'ont pas d'autre argument que de nier le prophétisme comme une sphère inconnue et qui n'a pas d'existence réelle. De même, un aveugle de naissance qui ne sait ni par expérience ni par information ce que sont les couleurs et les formes, ne les connaît ni ne les comprend, lorsqu'on lui en parle pour la première fois. […]

L'homme perçoit, en dormant, les choses du monde invisible, soit sous une forme claire, soit sous le voile d'une allégorie que l'art divinatoire lui révélera ensuite. Si l'on disait pourtant à

quelqu'un qui n'a pas fait par lui-même l'expérience de ces visions, que dans un état de léthargie semblable à la mort, dans le complet anéantissement de la vue, de l'ouïe et de tous les sens, on peut voir les choses du monde invisible, cet homme se récrierait et chercherait à démontrer l'absurdité de ces visions par l'argument que voici : « Les facultés sensitives sont les causes de la perception, or si l'on ne peut percevoir certaines choses quand on est en pleine possession de ces facultés, à plus forte raison ne peut-on les percevoir quand lesdites facultés sont engourdies. » La fausseté d'une pareille argumentation se démontre par l'évidence et de visu. Car de même que la raison constitue une phase particulière de l'existence dans laquelle la vue s'ouvre à des notions intellectuelles interdites aux sens, de même le prophétisme est un état spécial dans lequel la vue intérieure découvre, à la clarté d'une lumière céleste, des mystères auxquels la raison ne saurait atteindre.



Thomas d'Aquin *(1224 ou 1225-1274)*

Thomas d'Aquin est considéré, à juste titre, comme l'une des figures les plus marquantes, au cœur du Moyen Âge, d'un renouveau certain de l'Antiquité et de l'Évangile.

C'est en professionnel de la théologie que Thomas traverse une grande partie de ce XIIIe siècle témoin d'une étonnante fécondité intellectuelle et spirituelle,

marque évidente d'un rapprochement des civilisations sous les règnes de l'empereur Frédéric II et du roi Saint Louis.

Dans la lignée de son maître Albert le Grand et la ferveur d'une vocation religieuse indéfectible, Thomas donne un sens à sa quête entre raison et mystère, culture et foi, introduisant une éthique moderne, résolument visionnaire, qui annonce déjà la Renaissance et la Réforme, dans une autre perception du monde, de l'homme et de l'histoire. Certains historiens y verront les prémices de la naissance des Temps modernes et l'émergence de ce que l'on appellera désormais la « conscience politique ».

Sur la base d'une référence constante aux causalités de la nature, héritée de la culture grecque, et au principe actif d'une raison éclairée, Thomas cerne avec une acuité remarquable les arcanes de la Parole de Dieu dans de tissu de l'esprit humain.

Là où d'autres voient dans l'exigence rationnelle de l'esprit et la découverte des « raisons » des choses – notamment dans les écrits d'Aristote – une condamnation de la foi, Thomas considère la raison non pas comme antinomique à la foi, mais que « la raison a titre à parler dans la foi, selon ses propres lois et selon ses divers registres ». Ce qui revient à dire que la foi s'élabore et se nourrit dans un savoir, en une sorte d'humanisation de la Parole de Dieu : une théologie intelligente de la foi, présentant tous les aspects d'une science.

L'Être et l'Essence

C'est parce que l'être est dit de façon absolue et primordiale des substances, et d'une façon secondaire et comme relative des accidents que l'essence [aussi] se trouve proprement et vraiment dans les substances, relativement et d'une certaine manière dans les accidents.

Or, certaines substances sont simples, et d'autres, composées ; dans les unes et les autres, il y a essence. Mais les simples, ayant un exister plus élevé encore que les composées, l'essence s'y présente d'une manière plus vraie et plus élevée. [...]

Dans les substances composées, par conséquent, la forme et la matière se présentent à nous à la manière de l'âme et du corps dans l'homme. Or, l'on ne peut dire que l'essence soit l'un ou l'autre de ces composants seulement. En effet, que la matière seule ne soit pas l'essence c'est clair, parce que c'est par son essence que la chose est connaissable et qu'elle appartient à l'espèce ou au genre ; mais la matière n'est pas principe de la connaissance et ce n'est pas elle qui détermine une chose à un genre ou une espèce (cette détermination vient de ce par quoi la chose est en acte). Et, de plus, la forme seule ne peut être l'essence de la substance composée, bien que certains s'efforcent de l'affirmer. C'est là une vérité qui ressort avec évidence de ce qui précède : l'essence est ce qui est signifié par la définition de la chose ; or la définition des substances naturelles contient non seulement la forme, mais aussi la matière – autrement, en effet, les définitions naturelles ne différeraient pas des définitions mathématiques. On ne peut pas dire non plus que la matière soit introduite dans la définition de la substance naturelle comme ajoutée à son essence, ou comme un être extrinsèque à son essence. Cette sorte de définition en effet est propre aux accidents, qui n'ayant pas une essence parfaite ont besoin d'inclure dans leurs définitions un sujet qui est en dehors de leur genre. Il est donc évident que l'essence comprend et la matière et la forme. [...]

Il faut savoir que ce n'est pas la matière comprise dans n'importe quel sens qui est le principe d'individuation, mais seulement la matière désignée. Et j'appelle matière désignée celle qui est considérée sous des dimensions déterminées. Or, cette matière ne fait pas partie de la définition de l'homme en tant qu'homme. [...]

La définition de l'homme, au contraire, inclut la matière non désignée : dans cette définition, en effet, n'entrent pas cet os et cette chair déterminés mais l'os et la chair pris dans l'abstrait qui constituent la matière non désignée de l'homme.

(L'Être et l'Essence, II)

Nous disons que l'homme est animal rationnel et non qu'il est fait d'animal et de rationnel comme d'âme et de corps. On appelle homme, en effet, l'être fait d'âme et de corps, comme de deux choses est constituée une troisième qui n'est ni l'une ni l'autre. L'homme, en effet, n'est ni âme ni corps. [...]

L'humanité, en effet, signifie ce qui fait que l'homme est homme. Or, la matière désignée n'est pas ce qui fait que l'homme est homme, et ainsi elle n'est d'aucune manière comptée parmi les choses desquelles l'homme tient d'être homme. Puisque l'humanité n'inclut donc dans son concept que ce de quoi l'homme tire d'être homme, il est évident que de sa signification est exclue ou coupée la matière désignée ; et c'est parce que la partie n'est pas attribuée au tout que l'humanité n'est attribuée ni à l'homme ni à Socrate. [...]

Il est évident que l'essence de l'homme est signifiée par les deux termes homme et humanité, mais diversement, comme on l'a dit : le terme homme la signifie comme un tout, à savoir en tant qu'elle ne fait pas abstraction de la matière, mais la contient implicitement et indistinctement – matière en laquelle le genre contient la différence ; et c'est pourquoi l'attribution du terme homme aux individus est légitime. Tandis que le terme humanité signifie cette même essence comme partie parce qu'il ne contient, dans sa signification, que ce qui appartient à l'homme en tant qu'homme, et fait abstraction de toute détermination de la matière ; de là vient que ce terme n'est pas attribuable aux individus humains.

(L'Être et l'Essence, III)

Si la potentialité de la nature intellectuelle était ignorée nous ne pourrions trouver la multiplicité dans les substances séparées. C'est donc leur proportion de puissance et d'acte qui les fait différer entre elles en sorte que l'intelligence supérieure, la plus proche du premier être, a le plus d'acte et le moins de puissance, et ainsi des autres. Et cette gradation s'achève dans l'âme humaine qui tient le dernier rang dans les substances intellectuelles. Par suite, son intellect possible se réfère aux formes intelligibles, comme la matière première qui tient le dernier rang dans l'être sensible se réfère aux formes sensibles, ainsi que le dit Averroès au même endroit. Voilà pourquoi Aristote compare l'intellect possible à une tablette rase sur laquelle rien n'est écrit. C'est précisément parce que l'âme humaine a le plus de potentialité, parmi les autres substances intelligibles, qu'elle se trouve proche des êtres matériels au point d'attirer la matière à participer à son exister en sorte que de l'âme et du corps résulte un être unique dans un unique composé – bien que cet exister, en tant qu'il appartient à l'âme, ne dépende pas du corps. C'est aussi pourquoi, après cette forme qu'est l'âme, il se trouve d'autres formes qui ont plus de potentialité et une proximité plus grande encore de la matière, au point que leur existence ne peut se passer de matière. Entre ces dernières formes, l'ordre et les degrés s'étagent jusqu'aux formes premières des éléments qui sont les plus proches de la matière. C'est pourquoi elles ne peuvent agir que selon les exigences des qualités actives et passives et les autres déterminations par lesquelles la matière est disposée à la forme.

(L'Être et l'Essence, V)

Contre les disciples d'Averroès

Ainsi que tous les hommes désirent naturellement connaître la vérité, de même tous ont un désir naturel d'éviter l'erreur et de la combattre quand ils le peuvent. Mais, parmi toutes les erreurs, la plus honteuse est celle que l'on commet à l'égard de l'intellect, à l'aide duquel nous sommes faits pour éviter l'erreur et connaître la vérité. […] Si on nie la différence de l'intellect dans tous les hommes, lequel seul de toutes les parties de l'âme est incorruptible, et immortel, il s'ensuit qu'il ne reste rien après la mort, de l'âme des hommes, que l'unité de l'intellect, et qu'il n'y a ni peine ni récompense. […]

Il est évident qu'on ne peut pas séparer l'âme du corps, et qu'elle n'est aucune partie du corps participant de sa nature ; car elle est elle-même l'acte de certaines parties de sa substance. […] Certaines parties de l'âme […] sont des actes, et d'autres ne sont les actes d'aucun corps. Car autre chose est que l'âme soit un acte du corps, autre chose qu'une partie d'elle-même soit un acte du corps. […] L'âme est un acte du corps, parce que l'âme séparée du corps n'est pas vivante dans le fait ; et cependant parce qu'une chose peut être présente dans le fait à une autre, non seulement si elle est sa forme, mais encore si elle lui imprime le mouvement comme une matière combustible est mise en feu à la présence de l'élément qui brûle, et toute chose sujette au mouvement, est mise en action par la présence d'un moteur, quelqu'un pourrait se demander si le corps est ainsi vivant et animé à la présence de l'âme, ou comme la matière est en action par la présence de la forme. […]

Ce qui est animé diffère d'existence de ce qui est inanimé, et qu'il y a beaucoup de choses qui appartiennent à la vie, comme l'intelligence, le sentiment et le mouvement, la position par rapport au lieu, le mouvement quant à l'alimentation et à la

croissance ; parce que tout ce qui a quelqu'une de ces modifications est vivant. [...] L'âme est le principe de tous les différents états, et qu'elle se compose de différentes parties, végétative, sensitive, intelligente et motrice, et que tout cela est réuni dans un même sujet, par exemple l'homme.

Il est clair qu'il y a une grande différence entre le sentiment et la pensée. [...] On a émis ce doute, à savoir si une partie de l'âme est séparée de l'autre par la raison seulement ou par la place qu'elle occupe. Mettant de côté ce qui a trait à l'intellect [...], les autres parties de l'âme ne peuvent être séparées par leur siège, mais qu'elles diffèrent par la raison. Ceci donc une fois posé, que l'âme est divisée en végétative, sensitive, intellectuelle et motrice, [...] l'âme est unie au corps dans toutes ses parties, non comme le pilote au vaisseau, mais comme la matière à la forme. [...] Il est clair que le principe par lequel une chose est produite est la forme de ce principe comme nous disons que nous connaissons par l'âme et par la science, mais d'abord plutôt par la science que par l'âme ; parce que nous ne savons par l'âme que parce qu'elle a la science. [...] L'âme est d'abord ce qui nous donne la vie, [...] en tant qu'elle est végétative ; ce qui nous donne le sentiment, en tant que sensitive ; ce qui nous donne le mouvement, comme force motrice ; ce qui nous donne l'intelligence ; à cause de l'intellect.

Aristote pensait donc que le principe de notre intelligence est la forme du corps physique. Mais, de peur qu'on ne vienne à penser qu'il ne veuille pas dire que ce qui nous donne la faculté de comprendre n'est pas l'intellect possible, mais quelque autre chose, nous citons ses paroles du troisième livre de l'Âme, en parlant de l'intellect possible, qui excluent tout doute à cet égard : « Or, je dis que qui doit à l'âme l'intelligence et la pensée. » Mais avant d'aborder cette pensée d'Aristote, écrite au

troisième livre de l'Âme, arrêtons-nous un peu plus à celle du second livre, afin qu'en comparant ses paroles, on puisse voir quelle fut sa pensée sur l'âme.

Les anciens philosophes, qui soutenaient que la faculté cognitive doit être de même nature que les choses connues, disaient que l'âme, dès lors qu'elle connaît tout, devait être un composé des principes de toutes choses. Mais, puisque Aristote a déjà démontré, en le comparant aux sens, que l'intellect n'est pas en acte la faculté de connaître, mais seulement en puissance, il conclut au contraire qu'il est nécessaire que l'intellect, puisqu'il connaît tout, soit une essence pure, c'est-à-dire sans mélange de toute autre chose, comme le prétendait Empédocle. […]

L'intellect […] est une puissance et une partie de l'âme par laquelle l'âme comprend. […]

L'intellect n'a pas une nature déterminée *in actu* ; […] ce n'est pas une faculté du corps.

D'où il n'est pas raisonnable de le confondre avec le corps. […] L'intellect n'a pas de fait une nature matérielle. D'où il est évident qu'il n'est pas mêlé avec le corps, parce que s'il était confondu avec lui, il aurait une nature corporelle. […] Le sentiment proportionné à son organe, et est façonné en un sens à sa nature. Aussi les impressions des sens suivent-elles les modifications des organes. On comprend donc que l'intellect ne peut pas être mêlé avec le corps, parce qu'il n'a pas d'organes comme les sens. […] L'âme est sans organes, en citant l'opinion de ceux qui soutenaient que l'âme est le siège des idées, prenant dans le sens le plus large, d'après la manière de penser des Platoniciens, le mot *siège* pour toute espèce de faculté réceptive, bien que le siège des idées ne convienne pas à l'âme tout entière, mais seulement à l'âme intellective. Car l'âme sensitive ne reçoit pas en elle les idées, mais dans un organe ; et la partie intellective ne

les reçoit pas dans un organe, mais dans elle-même. Ainsi, il n'y a pas un siège des idées qui les aient dans le fait, mais seulement en puissance.

Si on fait un instant de réflexion, il n'est pas difficile de comprendre comment l'âme est la forme du corps, et que ses qualités ne soient pas celles du corps. Car nous voyons dans beaucoup de choses que la forme est l'acte d'un corps composé d'éléments, et possède cependant des qualités qui ne sont celles d'aucun élément, mais doit être attribuée à une forme provenant d'un autre principe, par exemple, d'un corps céleste, de même que l'aimant a la propriété d'attirer le fer, et le jaspe d'arrêter le sang, nous verrons peu à peu que les formes les plus distinguées ont des qualités de plus en plus supérieures à la matière. C'est pourquoi la dernière des formes, qui est l'âme humaine, a une puissance supérieure en tout à la matière du corps, c'est-à-dire à l'intellect. Ainsi donc, bien que l'intellect soit séparé, puisqu'il n'est pas une puissance du corps, mais de l'âme, l'âme est néanmoins un acte du corps. Et nous ne disons pas que l'âme, qui renferme l'intellect, surpasse tellement la matière, ne soit pas dans le corps, mais que l'intellect, qu'Aristote appelle une puissance de l'âme, n'est pas un acte du corps ; et l'âme n'est pas un acte du corps par l'intermédiaire de ses facultés, mais elle est par elle-même un acte du corps, qui le spécifie, tandis que quelques-unes de ses puissances sont des actes de quelques parties du corps, qui leur donnent leur aptitude pour certaines fonctions. Ainsi donc, la puissance, qui est l'intellect, n'est l'acte d'aucunes parties du corps, parce qu'il n'accomplit pas ses fonctions au moyen d'un organe corporel.

La forme de l'homme est donc dans la matière, et est séparée. Elle est en effet dans la matière par l'être qu'elle donne au corps, et ainsi elle est la cause de la génération et séparée, dans la

puissance qui est propre à l'homme, à savoir l'intellect. Il n'est donc pas impossible qu'il y ait une forme dans la matière, et que sa vertu soit séparée, comme nous l'avons dit pour l'intellect.

Il est de l'essence de l'âme d'être unie à un corps : elle en est empêchée par accident, non de son côté, mais par le fait du corps qui tombe en dissolution ; comme il est dans sa nature subtile d'être enlevée en haut, car c'est le propre des corps subtils d'être enlevés hors de terre, comme le dit Aristote dans son huitième livre de Physique. Mais il peut surgir quelque obstacle qui l'empêche de s'élever. [...]

De même que ce qui a une nature subtile et ce qui est grossier et terrestre diffèrent de nature, et que cependant ce qui a une nature propre à être élevée, bien qu'elle ne le soit pas toujours à cause de quelque obstacle, soit la même chose par le nombre et l'espèce, de même deux formes, dont l'une a une nature propre à être unie à un corps et que l'autre ne le peut pas, diffèrent de nature. Cependant, un être, un en nombre et en essence, peut être capable d'être uni à un corps, malgré qu'il arrive par le fait de quelque obstacle qui peut survenir, qu'il soit tantôt uni à un corps, et tantôt qu'il ne le soit pas.

L'âme végétative et l'âme sensitive sont dans l'intellective, comme le triangle et le carré sont dans le Pentagone. Le quarré diffère bien, à la vérité, du triangle, par sa nature, mais non du triangle qui est une puissance en lui-même, comme le quaternaire du ternaire, lequel est une partie de celui-là, mais du ternaire, qui existe en dehors de lui et s'il arrivait que plusieurs figures fussent faites par différents agents, le triangle qui existe indépendamment du carré, aurait une autre cause productrice que le carré, comme il a une autre forme ; mais le triangle qui est dans le quarré, aurait la même cause productrice.

L'âme végétative, qui a une existence à part de celle de l'âme sensitive, est une autre espèce d'âme, et dépend d'une autre cause productrice : cependant l'âme sensitive et végétative ont le même principe, qui est renfermé dans l'âme sensitive. Il n'y a donc pas d'inconvénient à soutenir que l'âme végétative et l'âme sensitive, qui sont dans l'âme intellective, viennent d'une cause en dehors de l'âme, qui a donné naissance à l'intellective. Car on peut, sans crainte de se tromper, attribuer à la puissance d'un agent supérieur l'effet produit par un agent inférieur, et à plus forte raison. En sorte que, bien que l'âme intellective vienne d'un agent extérieur, elle a cependant les qualités de l'âme végétative et de l'âme sensitive, qui sont produites par des agents inférieurs. […]

Il y a une double distinction à faire de l'esprit humain, à savoir : l'intellect de puissance et l'intellect actif. […] De même qu'une pierre non taillée ou un métal non travaillé, dont la première a en puissance une maison et l'autre une statue, ne peuvent être employés à la forme d'une maison ou d'une statue à moins que l'art de l'ouvrier ne façonne ces matériaux et ne les approprie à devenir une maison ou une statue, ainsi est-il nécessaire que l'intellect de puissance soit perfectionné par l'autre intellect, lequel, parce qu'il est parfait lui-même et toujours actif, ne peut s'associer à aucune puissance ni s'identifier avec elle, qu'il excite et qu'il exerce cette aptitude et cette facilité de l'intellect à comprendre, comme un art qu'il exerce, et lui donne la parfaite connaissance des choses. Et ici l'intellect, séparé et impassible, reste pur de tout mélange.

Quant à l'intellect de puissance, bien qu'il ait la même dignité et la même vertu que l'intellect actif, étant cependant quelquefois plus uni et plus rapproché de l'âme humaine, il perd quelque chose de sa noblesse, dans cette société avilissante. De même que lorsque l'approche d'une lumière frappe les yeux et les

couleurs, son éclat illumine non seulement la vue, mais encore les couleurs : de même quand l'intellect actif agite l'intellect de puissance, non seulement il le met en mouvement, mais il faut que les choses conçues en puissance, il les conçoive en action ; et ce sont là les formes matérielles et l'ensemble de toutes les notions de chacun des sens. [...] De même l'intellect actif joint à l'intellect de puissance ne fait plus qu'un avec lui, parce qu'il n'est plus que la même chose, composée de matière et de forme, et cependant cette fusion a deux motifs. [...] « Nous sommes donc le lien d'union de ces deux intellects. » Si dans tout ce qui réunit l'acte et la puissance, les choses se passent de manière à ce que l'objet et l'essence soient différents, il s'ensuit que je suis une chose et mon essence une autre, de façon que je sois composé d'acte et de puissance et que mon essence soit seule : c'est pourquoi j'écris ce que je pense et je le livre au public. L'intellect, qui est composé de puissance, écrit, non en tant que formé de puissance, mais en tant qu'il est actif, parce que toute son action aboutit là et y est attachée, et puis il ajoute encore plus clairement, pour en revenir au point d'où nous sommes partis, comme autre chose est d'être un animal ou d'être son être animal, et de même que pour l'être de l'âme animale, de même je suis une chose, l'être de moi, une autre, et mon essence une autre. Mais mon essence ne vient pas de l'âme sensitive, qui sert de matière à l'intellect de puissance ou à l'intellect actif ; par conséquent elle doit tirer son origine et la dépendance de l'intellect actif. Car l'intellect est à proprement parler le seul qu'on puisse regarder comme la forme et la forme des formes, et les autres intellects inférieurs sont tantôt considérés comme sujets et tantôt comme formes. Sans doute, l'ordre logique et celui de la nature veulent que les supérieurs soient la forme des inférieurs et ceux-ci la matière des supérieurs. On fait donc de l'intellect actif la forme suprême et souveraine, qui se perfectionne, qui se complète dans ce concours, et lui met comme la dernière

main, comme ne pouvant avoir aucune forme supérieure et plus distinguée, à laquelle elle puisse faire servir l'intellect actif de matière. C'est pourquoi nous sommes à proprement parler l'esprit et l'intellect.

L'âme humaine [...], c'est une substance solitaire qui a par elle-même une aptitude aux actes, dont les uns n'atteignent leur fin qu'à l'aide d'intermédiaires, et par l'usage qu'elle en fait ; d'autres qui n'ont aucunement besoin de ces moyens d'action.

Il est clair, en effet, que l'homme est intelligent. Car si nous ne l'étions pas, nous ne nous inquiéterions pas de l'intellect, et lorsque nous cherchons à comprendre l'intellect, nous ne nous enquérons que du principe qui nous rend intelligents. [...] Tout ce qui est en acte l'est par la forme, d'où il suit que le premier principe d'action est une forme. Mais si on vient nous dire que le principe de l'action de comprendre, à laquelle nous donnons le nom d'intellect, n'est pas une forme, il faut qu'on nous dise comment l'action de ce principe est l'action d'un homme. [...] L'idée intelligible, qui est une avec l'intellect possible, puisqu'elle est sa forme et son acte, a deux sujets : le premier, l'idée elle-même, le second, l'intellect possible. L'intellect possible est donc continué en nous par sa forme, au moyen des idées, et ainsi lorsque l'intellect possible comprend, l'homme comprend.

Qu'est-ce donc qui compose l'unité de l'homme, et en vertu de quoi est-il un et non multiple par exemple, être animé et bipède, ou est-il, comme quelques-uns le prétendent, un animal même et un véritable bipède. En effet, l'homme n'est pas tout cela, mais ces choses seront hommes, en tant qu'elles entreront en participation de la composition de l'homme, non nu, mais composé de deux substances, à savoir de l'animal non bipède ; et dans tout son ensemble, l'homme ne sera pas un et multiple,

animal et bipède. Mais franchement, avec toutes ces définitions et ces raisonnements on n'expose pas plus qu'on ne résout la difficulté.

C'est par l'intellect humain que nous arrivons à la connaissance des intellects supérieurs, et non en sens inverse. [...] Ce n'est pas l'intellect qui fait la spécialité de l'homme, mais l'âme sensitive ennoblie par quelque connaissance de l'intellect possible.

L'homme reçoit quelque idée, ou il ne reçoit ni idée, ni rien autre chose, sinon par la forme. Donc, ce par quoi l'homme est favorisé de la puissance des idées est la forme. Or, quelque être que ce soit prend l'idée du principe de l'action propre de l'idée. Or, l'opération propre de l'homme, en tant qu'homme, est de comprendre. Car c'est par là qu'il diffère des autres animaux ; [...] comme forme, non de manière à ce que la puissance intellective soit l'acte de quelque organe, mais parce qu'elle est une puissance de l'âme, laquelle est un acte du corps physique organisé.



Maître Eckhart *(v. 1260-v. 1327)*

Maître Eckhart occupe à l'évidence une place à part dans la famille des grands penseurs allemands. Sans doute parce qu'il est le seul, au-delà même des frontières de son pays d'origine, à avoir poussé aussi loin une quête intellectuelle mêlant étonnamment spiritualité, mysticisme et métaphysique.

Au point qu'après l'avoir longtemps critiqué, commenté à tort et accusé d'hétérodoxie ou de racisme pangermanique, on redécouvre aujourd'hui avec une surprenante modernité sa conception de l'âme humaine comme une réalité complexe.

Derrière l'apparente hétérogénéité des sources auxquelles son œuvre fait référence, de la tradition platonicienne jusqu'à l'idéalisme hégélien, ses Sermons, d'une audace incroyable pour son époque, n'ont en réalité qu'un seul et même objectif : souligner la force du lien entre l'expérience intérieure de chaque individu et les principes philosophiques expliquant le monde.

Entré chez les dominicains d'Erfurt à l'âge de quinze ans, successivement lecteur au couvent Saint-Jacques à Paris, prieur d'Erfurt, vicaire provincial de la province de Thuringe, il occupera successivement de nombreux postes en France et en Allemagne. Dès 1325, les premières suspicions d'hétérodoxie apparaissent officiellement ; elles trouveront leur aboutissement quatre ans plus tard, dans la bulle papale In agro dominico, censurant 28 propositions de sa doctrine et condamnant, à titre posthume, l'un des esprits les plus vifs de son temps, décédé deux ans plus tôt.

Véritable théologien de la mystique, Maître Eckhart laissera à la postérité des écrits latins et une œuvre allemande, imprégnés d'une spiritualité et d'un mysticisme fervents, voyant en l'homme une identification à Dieu.

Sermons

Époux sont ceux qui donnent à peine plus d'un fruit l'an. Mais autres les époux que je vise en l'occurrence : tous ceux qui avec attachement propre sont liés aux prières, aux jeûnes, aux veilles et à toutes sortes d'exercices intérieurs et mortifications. Un attachement propre, quel qu'il soit, à quelque œuvre que ce soit, qui enlève la liberté d'attendre Dieu dans ce maintenant

présent et de le suivre lui seul dans la lumière avec laquelle il t'inciterait à faire et à lâcher prise, libre et neuf à tout moment, comme si tu n'avais ni ne voulais ni ne pouvais rien d'autre : un attachement propre ou un projet d'œuvre, quels qu'ils soient, qui t'enlèvent cette liberté neuve en tout temps, voilà ce que j'appelle maintenant une année ; car [alors] ton âme ne donne aucun fruit à moins que d'avoir accompli l'œuvre que tu as entreprise avec attachement propre, et tu n'as confiance ni en Dieu ni en toi-même à moins que d'avoir accompli ton œuvre que tu as conçue avec attachement propre ; faute de quoi tu ne jouis d'aucune paix. C'est pourquoi aussi tu ne donnes aucun fruit à moins que d'avoir fait ton œuvre. C'est cela que je pose comme une année, et le fruit est cependant minime car il a procédé d'attachement propre à l'œuvre et non de liberté. Ceux-là, je les appelle époux, car ils sont liés à l'attachement propre. Ceux-là donnent peu de fruits, et ce fruit même est cependant minime, ainsi que je l'ai dit. (1)

J'ai dit parfois qu'il est une puissance dans l'esprit qui seule est libre. Parfois j'ai dit que c'est un rempart de l'esprit ; parfois j'ai dit que c'est une lumière de l'esprit ; parfois j'ai dit que c'est une petite étincelle. Mais je dis maintenant : ce n'est ni ceci ni cela ; pourtant c'est un quelque chose qui est plus élevé au-dessus de ceci et de cela que le ciel au-dessus de la terre. C'est pourquoi je le nomme maintenant de plus noble manière que je ne l'ai jamais nommé, et il se rit de la noblesse et de la manière et est au-dessus de cela. (2)

Ce qui à proprement parler est à même de se trouver exprimé en mots, il faut que cela provienne de l'intérieur et se meuve de par la forme intérieure, et ne pénètre pas de l'extérieur, plutôt : c'est de l'intérieur qu'il doit procéder. Cela vit à proprement parler dans le plus intime de l'âme. C'est là que toutes choses te

sont présentes et intérieurement vivantes et en recherche et sont au mieux et sont au plus élevé. Pourquoi n'en trouves-tu rien ? Parce que tu n'es pas là chez toi. Plus noble est la chose, plus elle est commune. Le sens, je l'ai en commun avec les animaux, et la vie m'est commune avec les arbres. L'être m'est encore plus intérieur, je l'ai en commun avec toutes les créatures. Le ciel est plus vaste que tout ce qui est au-dessous de lui ; c'est pourquoi aussi il est plus noble. Plus nobles sont les choses, plus vastes et plus communes elles sont. L'amour est noble, parce qu'il est commun. [...]

Ce que disent communément des gens grossiers, c'est que ce devrait être ainsi : on devrait les aimer eu égard au bien dont on s'aime soi-même. Non, ce n'est pas ainsi. On doit les aimer autant que soi-même, et cela n'est pas difficile. Veuillez bien le noter, amour est plus digne de récompense qu'un commandement. Le commandement semble difficile, et la récompense est désirable. [...] Tu cherches néant, c'est pourquoi aussi tu trouves néant. Que tu trouves néant cela n'a pas d'autre cause que le fait que tu recherches néant. Toutes créatures sont un limpide néant. Je ne dis pas qu'elles sont petites ou sont quelque chose : elles sont un limpide néant. Ce qui n'a pas d'être, cela est néant. (4)

Il n'est rien que l'on désire autant que la vie. Qu'est-ce que ma vie ? Ce qui, de l'intérieur, se trouve mû par lui-même. Cela ne vit pas qui se trouve mû de l'extérieur. Si donc nous vivons avec lui, il nous faut aussi coopérer de l'intérieur en lui, de sorte que nous n'opérions pas de l'extérieur ; mais nous devons nous trouver mus à partir de ce qui nous fait vivre, c'est-à-dire : par lui. Nous pouvons et il nous faut opérer à partir de ce qui nous est propre, de l'intérieur. Devons-nous alors vivre en lui ou par lui, il doit être ce qui est notre propre, et nous devons opérer à partir de ce qui nous est propre. (5a)

Je dis quelque chose d'autre et dis quelque chose de plus difficile : celui qui doit se tenir dans la nudité de cette nature sans intermédiaire, il lui faut être sorti de tout ce qui tient à la personne, donc qu'à l'homme qui est de l'autre côté de la mer, qu'il n'a jamais vu de ses yeux, qu'il lui veuille autant de bien qu'à l'homme qui est près de lui et est son ami intime. Tout le temps que tu veux plus de bien à ta personne qu'à l'homme que tu n'as jamais vu, tu n'es vraiment pas comme il faut, et tu n'as jamais porté un instant le regard dans ce fond simple. Mais tu as sans doute vu la vérité dans une image décalquée, dans une ressemblance : mais ce n'était pas le mieux. Par ailleurs, tu dois être pur de cœur, car seul est pur le cœur qui a anéanti tout ce qui est créé. En troisième lieu, tu dois être nu de néant. […] Autant le néant t'affecte, autant es-tu imparfait. C'est pourquoi si vous voulez être parfaits, vous devez être nus de néant. […]

Qui interrogerait la vie pendant mille ans : pourquoi vis-tu ? Devrait-elle répondre elle ne dirait rien d'autre que : je vis parce que je vis. Cela provient de ce que vie vit à partir de son fond propre et sourd, de son fond propre ; la raison pourquoi elle vit sans pourquoi, c'est qu'elle vit pour elle-même. Qui maintenant interrogerait un homme véritable qui là opère à partir de son propre fond : Pourquoi opères-tu ton œuvre ? Devrait-il répondre de façon juste il ne dirait rien d'autre que : J'opère pour la raison que j'opère. […]

Toutes choses sont créées de néant ; c'est pourquoi leur juste origine est le néant, et pour autant que cette noble volonté s'incline vers les créatures, elle s'écoule avec les créatures vers leur néant. Maintenant, il est une question, si cette noble volonté s'écoule de telle sorte qu'elle ne puisse jamais faire retour ? Les maîtres disent communément qu'elle ne fait jamais retour pour autant qu'elle s'est écoulée avec le temps. Mais je dis : lorsque cette volonté se détourne un instant d'elle-même et de tout le

créé vers son origine première alors la volonté se tient dans sa juste libre manière et est libre, et dans cet instant tout le temps perdu se trouve réintégré. (5b)

Pour l'homme juste, rien n'est plus pénible ni difficile que ce qui est contraire à la justice, que de n'être pas égal en toutes choses. Comment donc ? Une chose peut-elle les réjouir et une autre les troubler, ils ne sont pas comme il faut, plutôt : s'ils sont heureux en un temps, ils sont heureux en tous temps ; s'ils sont plus heureux en un temps et en un autre moins, ils ne sont pas comme il faut. Qui aime la justice, il s'y tient si fermement que ce qu'il aime c'est son être ; aucune chose ne peut l'en détourner, et il ne prête attention à aucune autre chose. Saint Augustin dit : « Là où l'âme aime, là elle est plus propre que là où elle anime. » Cette parole résonne de façon rudimentaire et commune, et pourtant bien peu l'entendent telle qu'elle est, et elle est pourtant vraie. Qui entend l'enseignement à propos de la justice et à propos du juste, il entend tout ce que je dis. Les justes vivront. Il n'est aucune chose si aimable ni si désirable parmi toutes les choses que la vie. Ainsi n'est-il aucune vie si mauvaise ni si difficile qu'un homme cependant ne veuille vivre. Un écrit dit : Plus une chose est proche de la mort, plus elle est pénible. Cependant, si mauvaise soit la vie, elle veut vivre. Pourquoi manges-tu ? Pourquoi dors-tu ? Pour que tu vives. Pourquoi désires-tu bien ou honneur ? Tu le sais rudement bien. Plus : pourquoi vis-tu ? Pour vivre, et tu ne sais pourtant pas pourquoi tu vis. Si désirable est en elle-même la vie qu'on la désire pour elle-même. (6)

Un maître dit une belle parole, qu'il est dans l'âme quelque chose de tout à fait secret et caché et de fort élevé où font irruption les puissances, intellect et volonté. […] Un maître dit, celui qui le mieux a parlé de l'âme, que tout savoir humain ne peut

jamais pénétrer ce que l'âme est dans son fond. Ce qu'est l'âme, cela relève d'un savoir surnaturel. Là où les puissances sortent de l'âme dans l'œuvre, nous n'en savons rien ; nous savons bien un peu de cela, mais c'est modique. Ce qu'est l'âme dans son fond, personne ne le sait. Ce que l'on en peut savoir, il faut que ce soit surnaturel, il faut que cela soit par grâce. (7)

Ce que l'on doit connaître, il faut le connaître dans sa cause. Jamais on ne peut bien connaître une chose en elle-même si on ne la connaît pas dans sa cause. Jamais il ne peut y avoir connaissance si on ne connaît [une chose] dans sa cause manifeste. La vie ne peut donc jamais se trouver accomplie si elle ne se trouve amenée à sa cause manifeste, là où la vie est un être qui accueille l'âme lorsqu'elle meurt jusque dans son fond, pour que nous vivions dans la vie où la vie est un être. Ce qui nous empêche ici-bas d'y être de façon permanente, un maître le prouve et dit : Cela provient de ce que nous touchons le temps. Ce qui touche le temps est mortel. (8)

Certains maîtres voulurent que l'âme soit seulement dans le cœur. Il n'en est pas ainsi, et là de grands maîtres ont erré. L'âme est tout entière et indivisée pleinement dans le pied et pleinement dans l'œil et dans chaque membre. Si je prends un morceau de temps, ce n'est alors ni le jour d'aujourd'hui ni le jour d'hier. Mais si je prends [le] maintenant, il comprend en lui tout le temps. Le maintenant dans lequel Dieu fit le monde est aussi proche de ce temps que le maintenant dans lequel je parle à présent, et le dernier jour est aussi proche de ce maintenant que le jour qui fut hier. [...] Il est une puissance par quoi l'homme digère, qui opère davantage de nuit que de jour, par quoi l'homme profite et grandit.

L'âme a aussi une puissance dans l'œil, par quoi l'œil est si subtil et si délié qu'il ne saisit pas les choses dans leur grossièreté,

telles qu'elles sont en elles-mêmes ; il leur faut auparavant se trouver passées au crible et affinées dans l'air et dans la lumière ; cela vient de ce qu'il [l'œil] a l'âme à même lui. Une autre puissance est dans l'âme, au moyen de laquelle elle pense. Cette puissance forme dans soi les choses qui ne sont pas présentes, en sorte que je connaisse ces choses aussi bien que si je les voyais avec les yeux, et mieux encore – je pense bien une rose pendant l'hiver –, et par cette puissance l'âme opère dans [le] non-être. (9)

Un maître dit qu'il n'est homme si fou qu'il ne désire la sagesse. Pourquoi donc ne devenons-nous pas sages ? Cela dépend de bien des choses. Le plus important est qu'il faut que l'homme traverse et outrepasse toutes choses et la cause de toutes choses, et cela commence à chagriner l'homme. C'est pourquoi l'homme demeure dans sa petitesse. De ce que je suis un homme riche, je ne suis pas sage pour autant ; mais de ce que l'être de la sagesse et sa nature sont une seule forme avec moi et que je suis moi-même cette sagesse, je suis ainsi un homme sage. [...]

L'image propre de l'âme est là où ne se trouve formé ni d'extérieur ni d'intérieur que ce qu'est Dieu lui-même. L'âme a deux yeux, un intérieur et un extérieur. L'œil intérieur de l'âme est celui qui voit dans l'être et prend son être de Dieu sans aucun intermédiaire : c'est son œuvre propre. L'œil extérieur de l'âme est celui qui est tourné vers toutes les créatures et qui les perçoit sous le mode de l'image et sous le mode d'une puissance. L'homme qui maintenant se trouve tourné vers soi-même, en sorte qu'il connaît Dieu dans son goût propre et dans son propre fondement, cet homme est affranchi de toutes choses créées et est enfermé en lui-même sous un vrai verrou de vérité. [...]

Les jours qui se sont écoulés depuis six ou sept jours et les jours qui ont été il y a six mille ans sont aussi proches du jour d'aujourd'hui que le jour qui fut hier. Pourquoi ? Là est le temps dans un maintenant présent. De ce que le ciel déploie sa course,

la première, la première révolution du ciel produit un jour. Là advient en un maintenant le jour de l'âme, et dans sa lumière naturelle où toutes choses sont, là est un jour total ; là, jour et nuit sont un. […] Là, l'âme se tient dans le jour de l'éternité dans un maintenant essentiel. (10)

Chaque créature, selon la noblesse de sa nature, plus elle réside dans soi-même plus elle s'offre à l'extérieur. Une simple pierre comme un tuffeau n'atteste rien de plus que le fait qu'elle est une pierre. Mais une pierre précieuse, qui a grande puissance, […] un résider dans soi-même, en cela même dresse en même temps la tête et regarde vers le dehors. Les maîtres disent qu'aucune créature n'a [un] résider aussi grand dans soi-même que corps et âme, et qu'aucune non plus n'a [un] sortir aussi grand que l'âme selon sa partie supérieure. (13a)

Veux-tu être en haut et être élevé, il te faut être alors en bas, loin du flux du sang et de la chair, car une racine de tous péchés et de toutes souillures est la superbe cachée, dissimulée, d'où ne proviennent que souffrance et douleur. C'est ainsi que l'humilité est une racine de tout bien. […]

Tu dois te trouver intériorisé, et à partir de toi-même dans toi-même, pour qu'il soit en toi. Non que nous prenions quelque chose de ce qui est au-dessus de nous ; nous devons prendre en nous, et devons prendre à partir de nous dans nous-mêmes. (14)

Toutes choses devraient se trouver accomplies dans l'homme vraiment humble. Et c'est pourquoi je dis qu'à l'homme vraiment humble rien ne peut être préjudiciable ni peut l'induire en erreur. Car il n'est aucune chose qui ne fuie ce qui pourrait le réduire à néant. Cela, toutes les choses créées le fuient, car elles ne sont rien de rien en elles-mêmes. Et c'est pourquoi l'homme humble fuit tout ce qui peut l'induire en erreur. […] L'homme

entend intellectuellement image et forme de toute créature dans sa différence. Ce qu'Aristote mit à l'actif de l'homme, c'est que l'homme est un homme en ce qu'il entend toute image et forme ; c'est pour cela qu'un homme est un homme. Et c'était l'explication suprême par quoi Aristote pouvait expliquer un homme.

Or, moi je veux montrer ce qu'est un homme. *Homo* signifie un homme a qui substance a été conférée, et [elle] lui donne être et vie et un être doué d'intellect. Un homme doué d'intellect est celui qui s'entend soi-même de façon intellectuelle, et en lui-même détaché de toutes matières et formes. Plus il est détaché de toutes choses et retourné dans soi-même, plus il connaît clairement et intellectuellement toutes choses en lui-même sans se tourner vers l'extérieur : plus il est un homme.

Or, je dis : comment peut-il se faire que détachement de l'entendement, sans forme ni image en lui-même, entende toutes choses sans se tourner vers l'extérieur ni transformation de soi-même ? Je dis, cela vient de la simplicité ; car plus limpidement [et] simplement l'homme est [détaché] de lui-même et dans lui-même, plus simplement entend-il toute multiplicité en lui-même et demeure-t-il invariable dans lui-même. (15)

Que l'on tienne un miroir devant moi : que je le veuille ou ne le veuille point, sans volonté et sans connaissance de moi-même, je me reflète dans le miroir. Cette image ne provient pas du miroir, elle ne provient pas non plus d'elle-même, plutôt cette image provient tout à fait de ce dont elle tient son être et sa nature. Lorsque le miroir est ôté de devant moi, je ne me reflète pas plus longtemps dans le miroir, car je suis cette image même. [...]

Lorsqu'une branche saillit de l'arbre, elle porte aussi bien le nom que l'être de cet arbre. Ce qui sort est la même chose que ce qui demeure à l'intérieur, et ce qui demeure à l'intérieur est la même chose que ce qui sort. Ainsi la branche est-elle une

expression de soi-même. Je dis de même de l'image de l'âme. Ce qui sort au-dehors, c'est ce qui demeure à l'intérieur, et ce qui demeure à l'intérieur est ce qui sort au-dehors. […] Cette image je le suis moi-même, et cette image est la [Sagesse]. (16a)

Toute image a deux propriétés. La première, c'est qu'elle prend son être, sans intermédiaire, de ce dont elle est l'image, indépendamment de la volonté, car elle a une provenance naturelle et procède de la nature comme la branche de l'arbre. Lorsque le visage se trouve placé devant le miroir, il faut que ce visage s'y trouve reproduit, qu'il le veuille ou ne le veuille pas. Mais la nature ne se reproduit pas dans l'image du miroir, plutôt : la bouche et le nez et les yeux et tous les contours du visage, cela se reproduit dans le miroir. […] L'image propose un but à la volonté, et la volonté suit l'image, et l'image a son premier jaillissement hors de la nature, et attire dans soi tout ce dont la nature et l'être peuvent faire montre ; et la nature s'épanche pleinement dans l'image et demeure pourtant dans elle-même. […]

Tu dois être constant et ferme, c'est-à-dire : tu dois te tenir égal dans amour et souffrance, dans fortune et infortune, et dois avoir en toi la noblesse de toutes les pierres précieuses, c'est-à-dire que toutes les vertus soient enfermées en toi et fluent essentiellement de toi. Tu dois traverser et surpasser toutes les vertus, et dois prendre la vertu dans le fond, là où elle est un avec la nature divine. (16b)

Deuxième partie

UNE ÈRE NOUVELLE POUR LA CONNAISSANCE DE SOI

1
La Renaissance



Michel de Montaigne *(1533-1592)*

Michel de Montaigne occupe une place à part au panthéon des grands philosophes modernes. Force est de constater que le temps qui a passé depuis la fin du XVIe siècle n'a aucunement terni la force et l'acuité de son raisonnement.

Auteur d'un seul et unique livre – *Les Essais*–, maintes fois repris, augmenté et remanié tout au long de son existence, il demeure l'exemple même d'une pensée qui s'affine et se nuance au fil des années en un questionnement perpétuel à la recherche de soi, dans le même temps qu'émerge un nouveau mode de pensée, en ce que d'aucuns considéreront comme un « livre du moi ».

Depuis la première édition de 1580, jusqu'aux milliers d'additions qu'il apportera jusqu'à sa mort, Montaigne n'aura cessé de s'employer à mettre

son jugement à l'épreuve, alternant doutes et affirmations, sans jamais prétendre à une vérité assurée, au gré d'une démarche intellectuelle et littéraire hors du commun et d'une richesse incomparable. Une liberté de penser qui lui vaudra notamment d'être soumis à la censure pontificale.

Sous la forme de l'essai, Montaigne ne prétend à rien d'autre que d'apporter des témoignages objectifs sur ce qu'il perçoit et comprend de l'homme, de ce qu'il vit et de ce qui l'entoure, farouchement opposé à tout scepticisme ou dogmatisme, toute chose étant à ses yeux « provisoire et à dépasser » : « Nous sommes nés à quêter la vérité ; il appartient de la posséder à une plus grande puissance. »

Les Essais *soulignent ainsi combien l'être, le « moi », est insaisissable – « Moi à cette heure et moi tantôt sommes bien deux » –, procédant d'une multitude d'éléments changeant à chaque instant, en chaque circonstance, l'unité de tout individu n'étant dès lors qu'imaginaire.*

Essais

Ceux qui accusent les hommes d'aller toujours béant après les choses futures, et nous apprennent à nous saisir des biens présents et nous rasseoir en ceux-là, comme n'ayant aucune prise sur ce qui est à venir, voire à assez moins que nous n'avons sur ce qui est passé, touchent la plus commune des humaines erreurs, s'ils osent appeler erreur chose à quoi nature même nous achemine, pour le service de la continuation de son ouvrage, nous imprimant, comme assez d'autres, cette imagination fausse, plus jalouse de notre action que de notre science. Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au-delà. La crainte, le désir, l'espérance nous élancent vers l'avenir, et nous dérobent

le sentiment et la considération de ce qui est, pour nous amuser à ce qui sera, voire quand nous ne serons plus.

« Fais ton fait et te connais. » Chacun de ces deux membres enveloppe généralement tout notre devoir, et semblablement enveloppe son compagnon. Qui aurait à faire son fait verrait que sa première leçon, c'est connaître ce qu'il est et ce qui lui est propre. Et qui se connaît ne prend plus l'étranger fait pour le sien ; s'aime et se cultive avant toute autre chose ; refuse les occupations superflues et les pensées et propositions inutiles. Comme la folie, quand on lui octroiera ce qu'elle désire, ne sera pas contente, aussi est la sagesse contente de ce qui est présent, ne se déplaît jamais de soi. Épicure dispense son sage de la prévoyance et sollicitude de l'avenir. […]

Heureux, qui savent réjouir et gratifier leur sens par l'insensibilité, et vivre de leur mort. […]

Tu veux savoir où tu seras après la mort ? Où sont les choses à naître ? Cet autre redonne le sentiment du repos à un corps sans âme :

« Qu'il n'ait pas de tombeau pour le recevoir, qu'il n'ait pas de port, où, déchargé du fardeau de la vie humaine, son corps repose en paix. »

Tout ainsi que nature nous fait voir que plusieurs choses mortes ont encore des relations occultes à la vie. (III)

Nous voyons que l'âme en ses passions se pipe plutôt elle-même, se dressant un faux sujet et fantastique, voire contre sa propre créance, que de n'agir contre quelque chose.

Ainsi emporte les bêtes leur rage à s'attaquer à la pierre et au fer qui les a blessées, et à se venger à belles dents sur soi-même du mal qu'elles sentent.

Quelles causes n'inventons-nous des malheurs qui nous adviennent ? À quoi ne nous prenons-nous à tort ou à droit, pour avoir où nous escrimer ? (IV)

La mort, dit-on, nous acquitte de toutes nos obligations. J'en sais qui l'ont pris en diverse façon. [...]

Nous ne pouvons être tenus au-delà de nos forces et de nos moyens. À cette cause, parce que les effets et exécutions ne sont aucunement en notre puissance et qu'il n'y a rien en bon escient en notre puissance que la volonté : en celle-là se fondent par nécessité et s'établissent toutes les règles du devoir de l'homme. (VII)

Comme nous voyons des terres oisives, si elles sont grasses et fertiles, foisonner en cent mille sortes d'herbes sauvages et inutiles, et que, pour les tenir en office, il les faut assujettir et employer à certaines semences, pour notre service ; et comme nous voyons que les femmes produisent bien toutes seules des amas et pièces de chair informes, mais que pour faire une génération bonne et naturelle, il les faut embesogner d'une autre semence ; ainsi est-il des esprits. Si on ne les occupe à certain sujet, qui les bride et contraigne, ils se jettent déréglés, par-ci par-là, dans le vague champ des imaginations. [...]

Dernièrement que je me retirai chez moi, délibéré autant que je pourrai, ne me mêler d'autre chose que de passer en repos et à part ce peu qui me reste de vie, il me semblait ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit que de le laisser en pleine oisiveté, s'entretenir soi-même, et s'arrêter et rasseoir en soi : ce que j'espérais qu'il peut alors faire plus aisément, devenu avec le temps plus pesant, et plus mûr. Mais je trouve, « l'oisiveté toujours disperse l'esprit », qu'au rebours, faisant le cheval échappé, il se donne cent fois plus d'affaire à soi-même, qu'il n'en prenait pour autrui ; et m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre et sans propos, que pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'étrangeté, j'ai commencé de les mettre en rôle, espérant avec le temps lui en faire honte à lui-même. (VIII)

Ce n'est pas sans raison qu'on dit que qui ne se sent point assez ferme de mémoire ne se doit pas mêler d'être menteur. Je sais bien que les grammairiens font différence entre dire mensonge et mentir ; et disent que dire mensonge, c'est dire chose fausse mais qu'on a pris pour vraie, et que la définition du mot de mentir en latin, d'où notre français est parti, porte autant comme aller contre sa conscience, et que par conséquent cela ne touche que ceux qui disent contre ce qu'ils savent, desquels je parle. Or ceux ici, ou ils inventent marc et tout a, ou ils déguisent et altèrent un fond véritable.

Lorsqu'ils déguisent et changent, à les remettre souvent en ce même conte, il est malaisé qu'ils ne se déferrent, parce que la chose, comme elle est, s'étant logée la première dans la mémoire et s'y étant empreinte, par la voie de la connaissance et de la science, il est malaisé qu'elle ne se représente à l'imagination, délogeant la fausseté, qui n'y peut avoir le pied si ferme, ni si rassis, et que les circonstances du premier apprentissage, se coulant à tous coups dans l'esprit, ne fassent perdre le souvenir des pièces rapportées, fausses ou abâtardies.

En ce qu'ils inventent tout à fait, d'autant qu'il n'y a nulle impression contraire, qui choque leur fausseté, ils semblent avoir d'autant moins à craindre de se mécompter. Toutefois encore cela, parce que c'est un corps vain et sans prise, échappe volontiers à la mémoire, si elle n'est bien assurée. En quoi j'ai souvent vu l'expérience, et plaisamment, aux dépens de ceux qui font profession de ne former autrement leur parole, que selon qu'il sert aux affaires qu'ils négocient, et qu'il plaît aux grands à qui ils parlent. Car ces circonstances, à quoi ils veulent asservir leur foi et leur conscience, étant sujettes à plusieurs changements, il faut que leur parole se diversifie quand, d'où il advient que de même chose ils disent gris tantôt, tantôt jaune ; à tel homme d'une sorte, à tel d'une autre ; et si par fortune ces hommes rapportent en butin leurs instructions si contraires, que

devient ce bel art ? Outre ce qu'imprudemment ils se déferrent eux-mêmes si souvent ; car quelle mémoire leur pourrait suffire à se souvenir de tant de diverses formes, qu'ils ont forgées à un même sujet ? J'ai vu plusieurs de mon temps envier la réputation de cette belle sorte de prudence, qui ne voit pas que, si la réputation y est, l'effet n'y peut être.

En vérité, le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole. Si nous en connaissions l'horreur et le poids, nous le poursuivrions à feu plus justement que d'autres crimes : je trouve qu'on s'amuse ordinairement à châtier aux enfants des erreurs innocentes très mal à propos et qu'on les tourmente pour des actions téméraires qui n'ont ni impression, ni suite. La menterie seule et, un peu au-dessous, l'opiniâtreté, me semblent être celles desquelles on devrait à toute instance combattre la naissance et le progrès. Elles croissent quant et eux.

Et, depuis qu'on a donné ce faux train à la langue, c'est merveille combien il est impossible de l'en retirer. Par où il advient que nous voyons des honnêtes hommes d'ailleurs y être sujets et asservis. […]

Si, comme la vérité, le mensonge n'avait qu'un visage, nous serions en meilleurs termes. Car nous prendrions pour certain l'opposé de ce que dirait le menteur. Mais le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indéfini. (IX)

Au don d'éloquence, les uns ont la facilité et la promptitude, et ce qu'on dit, le boute-hors si aisé, qu'à chaque bout de champ ils sont prêts ; les autres plus tardifs ne parler jamais rien qu'élaboré et prémédité. […]

Il semble que ce soit le plus propre de l'esprit d'avoir son opération prompte et soudaine, et plus le propre du jugement de l'avoir lente et posée. Mais qui demeure du tout muet, s'il

n'a loisir de se préparer, et celui aussi à qui le loisir ne donne avantage de mieux dire, ils sont en pareil degré d'étrangeté. (X)

La loi de la résolution et de la constance ne porte pas que nous ne nous devions couvrir, autant qu'il est en notre puissance, des maux et inconvénients qui nous menacent, ni par conséquent d'avoir peur qu'ils nous surprennent. Au rebours, tous moyens honnêtes de se garantir des maux sont non seulement permis, mais louables. Et le jeu de la constance se joue principalement à porter patiemment les inconvénients, où il n'y a point de remède. (XII)

Les hommes (dit une sentence grecque ancienne) sont tourmentés par les opinions qu'ils ont des choses, non par les choses mêmes. Il y aurait un grand point gagné pour le soulagement de notre misérable condition humaine, qui pourrait établir cette proposition vraie partout. Car si les maux n'ont entrée en nous que par notre jugement, il semble qu'il soit en notre pouvoir de les mépriser ou contourner à bien. Si les choses se rendent à notre merci, pourquoi n'en chevirons-nous, ou ne les accommoderons-nous à notre avantage?

Si ce que nous appelons mal et tourment n'est ni mal ni tourment de soi, ainsi seulement que notre fantaisie lui donne cette qualité, il est en nous de la changer.

Et, en ayant le choix, si nul ne nous force, nous sommes étrangement fais de nous bander pour le parti qui nous est le plus ennuyeux, et de donner aux maladies, à l'indigence et au mépris un aigre et mauvais goût, si nous le leur pouvons donner bon, et si, la fortune fournissant simplement de matière, c'est à nous de lui donner la forme. Or, que ce que nous appelons mal ne le soit pas de soi, ou au moins tel qu'il soit, qu'il dépende de nous de lui donner autre saveur et autre visage, car tout revient à un, voyons s'il se peut maintenir. Si l'être originel de ces choses

que nous craignons avait crédit de se loger en nous de son autorité, il logeait pareil et semblable en tous ; car les hommes sont tous d'une espèce, et sauf le plus et le moins, se trouvent garnis de pareils outils et instruments pour concevoir et juger. Mais la diversité des opinions que nous avons de ces choses-là montre clairement qu'elles n'entrent en nous que par composition ; tel à l'aventure les loge chez soi en leur vrai être, mais mille autres leur donnent un être nouveau et contraire chez eux. Nous tenons la mort, la pauvreté et la douleur pour nos principales parties. Or, cette mort que les uns appellent des choses horribles la plus horrible, qui ne sait que d'autres la nomment l'unique port des tourments de cette vie ? Le souverain bien de nature ? Seul appui de notre liberté ? Et commune et prompte recette à tous maux ? Et comme les uns l'attendent tremblants et effrayés, d'autres la supportent plus aisément que la vie. [...]

La plupart des philosophes se trouvent avoir, ou prévenu, par dessein ou hâté et secouru leur mort.

Combien voit-on de personnes populaires, conduites à la mort, et non à une mort simple, mais mêlée de honte et quelquefois de griefs tourments, y apporter une telle assurance, qui par opiniâtreté, qui par simplesse naturelle, qu'on n'y aperçoit rien de changé de leur état ordinaire ; établissant leurs affaires domestiques, se recommandant à leurs amis, chantant, prêchant et entretenant le peuple ; voire y mêlant quelquefois des mots pour rire, et buvant à leurs connaissances, aussi bien que Socrate. [...]

Oserons-nous donc dire que cet avantage de la raison, de quoi nous faisons tant de fête, et pour le respect duquel nous nous tenons maîtres et empereurs du reste des créatures, ait été mis en nous pour notre tourment ? À quoi faire la connaissance des choses, si nous en perdons le repos et la tranquillité, où nous serions sans cela ? [...]

L'intelligence qui nous a été donnée pour notre plus grand bien, l'emploierons-nous à notre ruine, combattant le dessein de nature, et l'universel ordre des choses, qui porte que chacun use de ses outils et moyens pour sa commodité ? […]

S'il en faut croire un saint père : « La mort n'est un mal que par ce qui vient après elle. » Et je dirai encore plus vraisemblablement que ni ce qui va devant, ni ce qui vient après n'est des appartenances de la mort. Nous nous excusons faussement. Et je trouve par expérience que c'est plutôt l'impatience de l'imagination de la mort qui nous rend impatients de la douleur, et que nous la sentons doublement griève de ce qu'elle nous menace de mourir. Mais la raison accusant notre lâcheté de craindre chose si soudaine, si inévitable, si insensible, nous prenons cet autre prétexte plus excusable.

Tous les maux qui n'ont autre danger que du mal, nous les disons sans danger ; celui des dents ou de la goutte, pour grief qu'il soit, d'autant qu'il n'est pas homicide, qui le met en compte de maladie ? Or, bien présupposons-le, qu'en la mort nous regardons principalement la douleur. Comme aussi la pauvreté n'a rien à craindre que cela, qu'elle nous jette entre ses bras, par la soif, la faim, le froid, le chaud, les veilles, qu'elle nous fait souffrir. Ainsi, n'ayons affaire qu'à la douleur. Je leur donne que ce soit le pire accident de notre être et volontiers ; car je suis l'homme du monde qui lui veux autant de mal, et qui la fuis autant, pour jusqu'à présent n'avoir pas eu, Dieu merci ! grand commerce avec elle. Mais il est en nous, sinon de l'anéantir, au moins de l'amoindrir par la patience, et, quand bien le corps s'en émouvrait, de maintenir néanmoins l'âme et la raison en bonne trempe.

Et s'il ne l'était, qui aurait mis en crédit parmi nous la vertu, la vaillance, la force, la magnanimité et la résolution ? Où joueraient-elles leur rôle ; s'il n'y a plus de douleur à défier : « La vertu est avide de danger. »

S'il ne faut coucher sur la dure, soutenir armé de toutes pièces la chaleur du midi, se paître d'un cheval et d'un âne, se voir détailler en pièces, et arracher une balle d'entre les os, se souffrir recoudre, cautériser et sonder, par où s'acquerra l'avantage que nous voulons avoir sur le vulgaire ? C'est bien loin de fuir le mal et la douleur, ce que disent les Sages, que des actions également bonnes, celle-là est plus souhaitable à faire, où il y a plus de peine. « Ce n'est pas dans la gaieté, ni les plaisirs, le rire et les jeux, compagnons de la frivolité, qu'on trouve le bonheur, mais dans la fermeté et la constance malgré la tristesse. » Et à cette cause il a été impossible de persuader nos pères que les conquêtes faites par vive force, au hasard de la guerre, ne fussent plus avantageuses que celles qu'on fait en toute sûreté par pratiques et menées :

« La vertu est d'autant plus agréable qu'elle nous coûte davantage. »

Davantage, cela doit nous consoler : que naturellement, si la douleur est violente, elle est courte ; si elle est longue, elle est légère, « Si elle est violente, elle est brève ; si elle est longue, elle est légère. » Tu ne la sentiras guère longtemps, si tu la sens trop ; elle mettra fin à soi, ou à toi : l'un et l'autre revient à un, si tu ne la portes, elle t'emportera.

« Souviens-toi que les plus grandes douleurs sont terminées par la mort ; que les petites ont de nombreux intervalles de repos ; que nous sommes maîtres des moyennes. Si donc elles sont supportables, endurons-les ; sinon quittons la vie, si elle nous déplaît, comme un théâtre. »

Ce qui nous fait souffrir avec tant d'impatience la douleur, c'est de n'être pas accoutumés de prendre notre principal contentement en l'âme, de ne nous attendre point assez à elle, qui est seule et souveraine maîtresse de notre condition et conduite. Le corps n'a, sauf le plus et le moins, qu'un train et qu'un pli. Elle est variable en toute sorte de formes, et range

à soi et à son état, quel qu'il soit, les sentiments du corps et tous autres accidents. Pourtant, la faut-il étudier et enquérir, et éveiller en elle ses ressorts tout-puissants.

Il n'y a raison, ni prescription, ni force, qui puisse contre son inclination et son choix. De tant de milliers de biais qu'elle a en sa disposition, donnons-lui-en un propre à notre repos et conversation, nous voilà non couverts seulement de toute offense, mais gratifiés même et flattés, si bon lui semble, des offenses et des maux.

Elle fait son profit de tout indifféremment. L'erreur, les songes lui servent utilement, comme une loyale matière à nous mettre à garant et en contentement.

Il est aisé à voir que ce qui aiguise en nous la douleur et la volupté, c'est la pointe de notre esprit. Les bêtes, qui le tiennent sous boucle, laissent aux corps leurs sentiments, libres et naïfs, et par conséquent uns, à peu près en chaque espèce, comme nous voyons par la semblable application de leurs mouvements. Si nous ne troublions pas en nos membres la juridiction qui leur appartient en cela, il est à croire que nous en serions mieux et que nature leur a donné un juste et modéré tempérament envers la volupté et envers la douleur. Et ne peut faillir d'être juste, étant égal et commun. Mais, puisque nous nous sommes émancipés de ses règles, pour nous abandonner à la vagabonde liberté de nos fantaisies, au moins aidons-nous à les plier du côté le plus agréable.

Platon craint notre engagement âpre à la douleur et à la volupté, d'autant qu'il oblige et attache par trop l'âme au corps. Moi plutôt au rebours, d'autant qu'il l'en déprend et décloue.

Tout, ainsi que l'ennemi, se rend plus aigre à notre fuite, aussi s'enorgueillit la douleur à nous voir trembler sous elle. Elle se rendra de bien meilleure composition à qui lui fera tête. Il se faut opposer et bander contre.

En nous acculant et tirant arrière, nous appelons à nous et attirons la ruine qui nous menace. Comme le corps est plus ferme à la charge en le raidissant, aussi est l'âme. […]

Le sort a de quoi ouvrir cent brèches à la pauvreté au travers de nos richesses, n'y ayant souvent nul moyen entre la suprême et infime fortune :

« La fortune est de verre : au moment où elle brille, elle se brise » ; et envoyer cul sur pointe toutes nos défenses et levées, je trouve que, par diverses causes, l'indigence se voit autant ordinairement logée chez ceux qui ont des biens que chez ceux qui n'en ont point, et qu'à l'aventure elle est aucunement moins incommode quand elle est seule que quand elle se rencontre en compagnie des richesses.

Elles viennent plus de l'ordre que de la recette : « Chacun est l'artisan de sa fortune. » Et me semble plus misérable un riche malaisé nécessiteux, affaireux, que celui qui est simplement pauvre. « L'indigence au milieu des richesses est la plus pesante des pauvretés. » Les plus grands princes et plus riches sont, par pauvreté et disette, poussés ordinairement à l'extrême nécessité. Car en est-il de plus extrême que d'en devenir tyrans et injustes usurpateurs des biens de leurs sujets ? […]

Je vis du jour à la journée, et me contente d'avoir de quoi suffire aux besoins présents et ordinaires ; aux extraordinaires toutes les provisions du monde n'y sauraient suffire. Et est folie de s'attendre que fortune elle-même nous arme jamais suffisamment contre soi. C'est de nos armes qu'il la faut combattre. Les fortuites nous trahiront au bon du fait. Si j'amasse, ce n'est que pour l'espérance de quelque voisine emplette : non pour acheter des terres, de quoi je n'ai que faire, mais pour acheter du plaisir.

« C'est une richesse de ne pas être avide et un revenu de ne pas être dépensier. » Je n'ai ni guère peur que bien me faille, ni nul désir qu'il m'augmente : « Le fruit des richesses est l'abondance, c'est la satiété qui indique l'abondance. » Et me gratifie

singulièrement que cette correction me soit arrivée en un âge naturellement enclin à l'avarice, et que je me vois défait de cette maladie si commune aux vieux, et la plus ridicule de toutes les humaines folies. [...]

L'aisance, donc, et l'indigence dépendent de l'opinion d'un chacun ; et non plus la richesse, que la gloire, que la santé n'ont qu'autant de beauté et de plaisir que leur en prête celui qui les possède. Chacun est bien ou mal selon qu'il s'en trouve. Non de qui on le croit, mais qui le croit de soi est content. Et en cela seul la créance se donne essence et vérité.

La fortune ne nous fait ni bien ni mal : elle nous en offre seulement la matière et la semence, laquelle notre âme, plus puissante qu'elle tourne et applique comme il lui plaît, seule cause et maîtresse de sa condition heureuse ou malheureuse. Les accessions externes prennent saveur et couleur de l'interne constitution, comme les accoutrements nous échauffent, non de leur chaleur, mais de la nôtre, laquelle ils sont propres à couver et nourrir ; qui en abriterait un corps froid, il en tirerait même service pour la froideur : ainsi se conservent la neige et la glace. Certes, tout en la manière qu'à un fainéant l'étude sert de tourment, à un ivrogne l'abstinence du vin, la frugalité est supplice au luxurieux, et l'exercice gêne à un homme délicat et oisif : ainsi est-il du reste. Les choses ne sont pas si douloureuses, ni difficiles d'elles-mêmes ; mais notre faiblesse et lâcheté les fait telles.

Pour juger des choses grandes et hautes, il faut une âme de même, autrement nous leur attribuons le vice qui est le nôtre. Un aviron droit semble courbe en l'eau.

Il n'importe pas seulement qu'on voie la chose, mais comment on la voit.

Or sus, pourquoi de tant de discours, qui persuadent diversement les hommes de mépriser la mort et de porter la douleur, n'en trouvons-nous quelqu'un qui fasse pour nous ? Et de tant

d'espèces d'imaginations, qui l'ont persuadé à autrui, que chacun n'en applique-t-il à soi une le plus selon son humeur ? S'il ne peut digérer la drogue forte et abstersive, pour déraciner le mal ; au moins qu'il la prenne lénitive, pour le soulager.

« Un certain préjugé efféminé et frivole nous domine dans le plaisir tout autant que dans la douleur. Nos âmes en sont amollies, liquéfiées ; nous ne pouvons supposer une piqûre d'abeille sans pousser des cris : tout consiste à savoir se commander. » Au demeurant, on n'échappe pas à la philosophie, pour faire valoir outre mesure l'âpreté des douleurs et l'humaine faiblesse. Car on la contraint de se rejeter à ces invincibles répliques : s'il est mauvais de vivre en nécessité, au moins de vivre en nécessité, il n'est aucune nécessité.

Nul n'est mal longtemps qu'à sa faute.

Qui n'a le cœur de souffrir ni la mort ni la vie, qui ne veut ni résister ni fuir, que lui ferait-on ? (XIV)

« Certes, l'homme doit attendre son dernier jour et personne ne doit être dit heureux avant sa mort et ses funérailles. » […]

À ce dernier rôle de la mort et de nous, il n'y a plus que feindre, il faut parler français, il faut montrer ce qu'il y a de bon et de net dans le fond du pot, « alors enfin, des paroles sincères jaillissent du fond du cœur ; le masque tombe, l'homme demeure ».

Voilà pourquoi se doivent à ce dernier trait toucher et éprouver toutes les autres actions de notre vie. C'est le maître jour, c'est le jour juge de tous les autres : c'est le jour, dit un Ancien, qui doit juger de toutes mes années passées. Je remets à la mort l'essai du fruit de mes études. Nous verrons là si mes discours me partent de la bouche, ou du cœur.

J'ai vu plusieurs donner par leur mort réputation en bien ou en mal à toute leur vie. […]

Au jugement de la vie d'autrui, je regarde toujours comment s'en est porté le bout ; et des principales études de la mienne, c'est qu'il se porte bien, c'est-à-dire quiètement et sourdement. (XIX)

Cicéron dit que philosopher, ce n'est autre chose que s'apprêter à la mort. C'est d'autant que l'étude et la contemplation retirent aucunement notre âme hors de nous, et l'embesognent à part de corps, qui est quelque apprentissage et ressemblance de la mort ; ou bien, c'est que toute la sagesse et discours du monde se résout afin à ce point, de nous apprendre à ne craindre point à mourir. De vrai, ou la raison se moque, ou elle ne doit viser qu'à notre contentement, et tout son travail, tendre en somme à nous faire bien vivre, et à notre aise, comme dit la Sainte Écriture. Toutes les opinions du monde en sont là, que le plaisir est notre but, quoiqu'elles en prennent divers moyens ; autrement, on les chasserait d'arrivée, car qui écouterait celui qui pour sa fin établirait notre peine et mésaise ? [...]

Mais quelque personnage que l'homme entreprenne, il joue toujours le sien parmi.

Quoi qu'ils disent, en la vertu même, le dernier but de notre visée, c'est la volupté. Il me plaît de battre leurs oreilles de ce mot qui leur est si fort à contrecœur. Et s'il signifie quelque suprême plaisir et excessif contentement, il est mieux dû à l'assistance de la vertu qu'à nulle autre assistance. Cette volupté, pour être plus gaillarde, nerveuse, robuste, virile, n'en est que plus sérieusement voluptueuse. Et lui devions donner le nom du plaisir, plus favorable, plus doux et naturel : non celui de la vigueur, duquel nous l'avons dénommée, cette autre volupté plus basse, si elle méritait ce beau nom, ce devait être en concurrence, non par privilège.

Je la trouve moins pure d'incommodités et de traverses que n'est la vertu. Outre que son goût est plus momentané, fluide et

caduque, elle a ses veillées, ses jeûnes et ses travaux, et la sueur et le sang; et en outre particulièrement ses passions tranchantes de tant de sortes, et à son côté une satiété si lourde qu'elle équipolle à pénitence. Nous avons grand tort d'estimer que ces incommodités servent d'aiguillon et de condiment à sa douceur, comme en nature le contraire se vivifie par son contraire, et de dire, quand nous venons à la vertu, que pareilles suites et difficultés l'accablent, la rendent austère et inaccessible, là où, beaucoup plus proprement qu'à la volupté, elles ennoblissent, aiguisent et rehaussent le plaisir divin et parfait qu'elle nous moyenne. Celui-là est certes bien indigne de son accointance, qui contrepèse son coût à son fruit, et n'en connaît ni les grâces ni l'usage. Ceux qui nous vont instruisant que sa quête est scabreuse et laborieuse, sa jouissance agréable, que nous disent-ils par là, sinon qu'elle est toujours désagréable? Car quel moyen humain arriva jamais à sa jouissance? Les plus parfaits se sont bien contentés d'y aspirer et de l'approcher sans la posséder. Mais ils se trompent, vu que, de tous les plaisirs que nous connaissons, la poursuite même en est plaisante. L'entreprise se sent de la qualité de la chose qu'elle regarde, car c'est une bonne portion de l'effet et consubstantielle. L'heur et la béatitude qui reluit en la vertu remplit toutes ses appartenances et avenues, jusqu'à la première entrée et extrême barrière. Or, des principaux bienfaits de la vertu est le mépris de la mort, moyen qui fournit notre vie d'une molle tranquillité, nous en donne le goût pur et aimable, sans qui toute autre volupté est éteinte?

Voilà pourquoi toutes les règles se retirent contre et conviennent à cet article. Et, bien qu'elles nous conduisent aussi toutes d'un commun accord à mépriser la douleur, la pauvreté et autres accidents à quoi la vie humaine est sujette, ce n'est pas d'un pareil soin, tant parce que ces accidents ne sont pas de telle nécessité (la plupart des hommes passent leur vie sans goûter de la pauvreté, et tels encore sans sentiment de douleur et de

maladie, comme Xenophilus, le Musicien, qui vécut cent et six ans d'une entière santé), qu'aussi d'autant qu'au pis aller la mort peut mettre fin, quand il nous plaira, et couper broche à tous autres inconvénients. Mais quant à la mort, elle est inévitable, « Tous, nous sommes poussés au même endroit ; l'urne pour nous tous ; un peu plus tard, un peu plus tôt, le sort en sortira et nous placera dans la barque fatale pour une mort éternelle. »

Et par conséquent, si elle nous fait peur, c'est un sujet continuel de tourment, et qui ne se peut aucunement soulager. [...]

Le but de notre carrière, c'est la mort, c'est l'objet nécessaire de notre visée : si elle nous effraie, comme est-il possible d'aller un pas avant, sans fièvre ? Le remède du vulgaire, c'est de n'y penser pas... Mais de quelle brutale stupidité lui peut venir un si grossier aveuglement ? [...]

On fait peur à nos gens, seulement de nommer la mort et la plupart s'en signent, comme du nom du diable. Et parce qu'il s'en fait mention aux testaments, ne vous attendez pas qu'ils y mettent la main, que le médecin ne leur ait donné l'extrême sentence ; et Dieu sait lors, entre la douleur et la frayeur, de quel bon jugement ils vous le pâtissent. Parce que cette syllabe frappait trop rudement leurs oreilles et que cette voix leur semblait malencontreuse, les Romains avaient appris de l'amollir ou de l'étendre en périphrases. Au lieu de dire : il est mort ; il a cessé de vivre, disent-ils, il a vécu, pourvu que ce soit vie, soit-elle passée, ils se consolent. [...]

Les jeunes et les vieux laissent la vie de même condition. Nul n'en sort autrement que comme si tout présentement il y entrait.

Joint qu'il n'est homme si décrépit, tant qu'il voit Mathusalem devant, qui ne pense avoir encore vingt ans dans le corps. D'avantage, pauvre fou que tu es, qui t'a établi les termes de ta vie ? Tu te fondes sur les contes des médecins. Regarde plutôt l'effet et l'expérience.

Par le commun train des choses, tu vis pieça par faveur extraordinaire. Tu as passé les termes accoutumés de vivre. Et qu'il soit ainsi, compte de tes connaissants combien il en est mort avant ton âge, plus qu'il n'en y a qui l'aient atteint ; et de ceux même qui ont ennobli leur vie par renommée, fais-en registre, et j'entrerai en gageure d'en trouver plus qui sont morts avant qu'après trente-cinq ans. Il est plein de raison et de piété de prendre exemple de l'humanité même de Jésus-Christ : or il finit sa vie à trente et trois ans. Le plus grand homme, simplement homme, Alexandre, mourut aussi à ce terme.

Combien a la mort de façons de surprise ?

« L'homme ne peut jamais prendre assez de précautions pour les dangers qui le menacent à chaque heure. » [...]

Pour commencer à lui ôter son plus grand avantage contre nous, prenons voie toute contraire à la commune.

Otons-lui l'étrangeté, pratiquons-le, accoutumons-le, n'ayons rien si souvent en la tête que la mort. À tous instants représentons-la à notre imagination et en tous visages. Au broncher d'un cheval, à la chute d'une tuile, à la moindre piqûre d'épingle, remâchons soudain :

« Eh bien, quand ce serait la mort même ? » et, là-dessus, raidissons-nous et efforçons-nous. Parmi les fêtes et la joie, ayons toujours ce refrain de la souvenance de notre condition, et ne nous laissons pas si fort emporter au plaisir, que parfois il ne nous repasse en la mémoire, en combien de sortes cette nôtre allégresie est en butte à la mort et de combien de prises elle la menace. Ainsi faisaient les Égyptiens, qui, au milieu de leurs festins, et parmi leur meilleure chère, faisaient apporter l'anatomie sèche d'un corps d'homme mort ; pour servir d'avertissement aux cotiviés.

« Imagine-toi que chaque jour est le dernier qui luit pour toi : elle te sera agréable l'heure que tu n'espérais plus. » [...]

Il est incertain où la mort nous attende, attendons-la partout. La préméditation de la mort est préméditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a désappris à servir. Le savoir mourir nous affranchit de toute sujétion et contrainte. Il n'y a rien de mal en la vie pour celui qui a bien compris que la privation de la vie n'est pas mal. […]

« Tout ce qui peut être fait un autre jour le peut être aujourd'hui. » De vrai, les hasards et dangers nous approchent peu ou rien de notre fin ; et si nous pensons combien il en reste, sans cet accident qui semble nous menacer le plus, de millions d'autres sur nos têtes, nous trouverons que, gaillards et fiévreux, en la mer et en nos maisons, en la bataille et en repos ; elle nous est également près.

« Aucun homme n'est plus fragile que les autres, aucun n'est plus assuré du lendemain. »

Ce que j'ai affaire avant mourir, pour l'achever tout loisir me semble court, fût-ce d'une heure. Quelqu'un, feuilletant l'autre jour mes tablettes, trouva un mémoire de quelque chose que je voulais être faite après ma mort. Je lui dis, comme il était vrai, que, n'étant qu'à une lieue de ma maison, et sain et gaillard, je m'étais hâté de l'écrire là, pour ne m'assurer point d'arriver jusque chez moi. Comme celui qui continuellement me couve de mes pensées et les couche en moi, je suis à toute heure préparé environ ce que je puis être. Et ne m'avertira de rien de nouveau la survenance de la mort. […]

Il faut toujours être botté et prêt à partir, en tant qu'en nous est, et surtout se garder qu'on n'ait lors affaire qu'à soi :

« Pourquoi, dans une vie si courte, visons-nous audacieusement des buts si nombreux ? »

Car nous y aurons assez de besogne, sans autre surcroît. L'un se plaint plus que de la mort, de quoi elle lui rompt le train d'une belle victoire ; l'autre, qu'il lui faut déloger avant qu'avoir marié sa fille, ou contrôlé l'institution de ses enfants ; l'un plaint la

compagnie de sa femme, l'autre de son fils, comme commodités principales de son être.

Je suis pour cette heure en tel état, Dieu merci, que je puis déloger quand il lui plaira, sans regret de chose quelconque, si ce n'est de la vie, si sa perte vient à me peser. Je me dénoue partout ; mes adieux sont à demi pris de chacun, sauf de moi. Jamais homme ne se prépara à quitter le monde plus purement et pleinement, et ne s'en déprit plus universellement que je m'attends de faire. Les plus mortes morts sont les plus saines.

Je veux qu'on agisse et qu'on allonge les offices de la vie tant qu'on peut, et que la mort me trouve plantant mes choux, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait. [...]

Qui apprendrait les hommes à mourir leur apprendrait à vivre. Dicéarque en fit un de pareil titre, mais d'autre et moins utile fin.

On me dira que l'effet surmonte de si loin l'imagination, qu'il n'y a si belle escrime qui ne se perde, quand on en vient là. Laissez-les dire : le préméditer donne sans doute grand avantage. Et puis, n'est-ce rien, d'aller au moins jusque-là sans altération et sans fièvre ? Il y a plus : Nature même nous prête la main, et nous donne courage. Si c'est une mort courte et violente, nous n'avons pas loisir de la craindre ; si elle est autre, je m'aperçois qu'à mesure que je m'engage dans la maladie, j'entre naturellement en quelque dédain de la vie.

Je trouve que j'ai bien plus affaire à digérer cette résolution de mourir quand je suis en santé, que quand je suis en fièvre. D'autant que je ne tiens plus si fort aux commodités de la vie, à raison que je commence à en perdre l'usage et le plaisir, j'en vois la mort d'une vue beaucoup moins effrayée. Cela me fait espérer que, plus je m'éloignerai de celle-là, et approcherai de celle-ci, plus aisément j'entrerai en composition de leur échange. Tout ainsi que j'ai essayé en plusieurs autres occurrences ce que dit César, que les choses nous paraissent souvent plus grandes

de loin que de près, j'ai trouvé que sain j'avais eu les maladies beaucoup plus en horreur, que lorsque je les ai senties ; l'allégresse où je suis, le plaisir et la force me font paraître l'autre état si disproportionné à celui-là, que par imagination je grossis ces incommodités de moitié, et les conçois plus pesantes, que je ne les trouve, quand je les ai sur les épaules. J'espère qu'il m'en adviendra ainsi de la mort.

Voyons à ces mutations et déclinaisons ordinaires que nous souffrons, comme nature nous dérobe le goût de notre perte et empirement. [...]

César à un soldat de sa garde, recru et cassé, qui vint en la rue lui demander congé de se faire mourir, regardant son maintien décrépit, répondit plaisamment :

« Tu penses donc être en vie. » Qui y tomberait d'un seul coup, je ne crois pas que nous fussions capables de porter un tel changement. Mais, conduits par sa main, d'une douce pente et comme insensible, peu à peu, de degré en degré, elle nous roule dans ce misérable état et nous y apprivoise ; si que nous ne sentons aucune secousse, quand la jeunesse meurt en nous, qui est en essence et en vérité une mort plus dure que n'est la mort entière d'une vie languissante, et que n'est la mort de la vieillesse. D'autant que le saut n'est pas si lourd du mal-être au non-être, comme il est d'un être doux et fleurissant à un être pénible et douloureux.

Le corps, courbe et plié, a moins de force à soutenir un faix ; aussi a notre âme : il la faut dresser et élever contre l'effort de cet adversaire. Car, comme il est impossible qu'elle se mette en repos pendant qu'elle le craint ; si elle s'en assure aussi, elle se peut vanter, qui est chose comme surpassant l'humaine condition, qu'il est impossible que l'inquiétude, le tourment, la peur, non le moindre déplaisir loge en elle. [...]

Notre religion n'a point eu de plus assuré fondement humain, que le mépris de la vie. Non seulement le discours de la raison

nous y appelle, car pourquoi craindrions-nous de perdre une chose, laquelle perdue ne peut être regrettée ; et puisque nous sommes menacés en tant de façons de mort, n'y a-t-il pas plus de mal à les craindre toutes qu'à en soutenir une ? [...]

Comme notre naissance nous apporta la naissance de toutes choses, aussi fera la mort de toutes choses, notre mort. Par quoi, c'est pareille folie de pleurer de ce que d'ici à cent ans nous ne vivrons pas que de pleurer de ce que nous ne vivions pas il y a cent ans. La mort est origine d'une autre vie. Ainsi pleurâmes-nous ; ainsi nous coûta-t-il d'entrer en celle-ci ; ainsi nous dépouillâmes-nous de notre ancien voile, en y entrant.

Rien ne peut être grief, qui n'est qu'une fois. Est-ce raison de craindre si longtemps chose de si bref temps ?

Le longtemps vivre et le peu de temps vivre est rendu tout un par la mort. Car le long et le court n'est point aux choses qui ne sont plus. Aristote dit qu'il y a des petites bêtes sur la rivière de Hypanis, qui ne vivent qu'un jour. Celle qui meurt à huit heures du matin, elle meurt en jeunesse ; celle qui meurt à cinq heures du soir, meurt en sa décrépitude. Qui de nous ne se moque de voir mettre en considération d'heur ou de malheur ce moment de durée ? Le plus et le moins en la nôtre, si nous la comparons à l'éternité, ou encore à la durée des montagnes, des rivières, des étoiles, des arbres et même d'aucuns animaux, n'est pas moins ridicule.

Mais nature nous y force. « Sortez, dit-elle, de ce monde, comme vous y êtes entrés. Le même passage que vous fîtes de la mort à la vie, sans passion et sans frayeur, refaites-le de la vie à la mort. Votre mort est une des pièces de l'ordre de l'univers ; c'est une pièce de la vie du monde », « Les mortels se prêtent mutuellement la vie ; tels les coureurs, ils se passent le flambeau de la vie. »

Changerai-je pour vous cette belle contexture des choses ? C'est la condition de votre création, c'est une partie de vous que

la mort ; vous vous fuyez vous-mêmes. Cet être qui est vôtre, que vous jouissez, est également parti à la mort et à la vie. Le premier jour de votre naissance vous achemine à mourir comme à vivre, « la première heure qui t'a donné la vie, l'a entamée ». (XX)

Que chacun se sonde au-dedans, il trouvera que nos souhaits intérieurs pour la plupart naissent et se nourrissent aux dépens d'autrui.

Ce que considérant, il m'est venu en fantaisie, comme nature ne se dément point en cela de sa générale police ; car les physiciens tiennent que la naissance, nourrissement et augmentation de chaque chose, est l'altération et corruption d'une autre :

« En effet, toute chose qui se transforme et sort de sa nature, aussitôt voit mourir l'objet qui existait antérieurement. » (XXII)

La nouvelleté des choses nous incite plus que leur grandeur à en chercher les causes.

Il faut juger avec plus de révérence de cette infinie puissance de nature et plus de reconnaissance de notre ignorance et faiblesse. Combien y a-t-il de choses peu vraisemblables, témoignées par gens dignes de foi, desquelles si nous ne pouvons être persuadés, au moins les faut-il laisser en suspens ; car de les condamner impossibles, c'est se faire fort, par une téméraire présomption, de savoir jusques où va la possibilité. Si l'on entendait bien la différence qu'il y a entre l'impossible et l'inusité, à respect et entre ce qui est contre l'ordre du cours de la nature, et contre la commune opinion des hommes, en ne croyant pas témérairement, ni aussi ne décroyant pas facilement, on observerait la règle de : « Rien trop », commandée par Chilon. (XXVII)

Comme si nous avions l'attouchement infect, nous corrompons par notre maniement les choses qui d'elles-mêmes sont belles et bonnes. Nous pouvons saisir la vertu de façon qu'elle

en deviendra vicieuse, si nous l'embrassons d'un désir trop âpre et violent. Ceux qui disent qu'il n'y a jamais d'excès en la vertu, d'autant que ce n'est plus vertu si l'excès y est, se jouent des paroles :

« Le sage mériterait le nom d'insensé, le juste celui d'injuste, s'il visait à la vertu même, au-delà de ce qui est suffisant. » (XXX)

J'avais bien vu convenir en ceci la plupart des anciennes opinions : qu'il est l'heure de mourir lorsqu'il y a plus de mal que de bien à vivre ; et que, de conserver notre vie à notre tourment et incommodité, c'est choquer les lois même de nature, comme disent ces vieilles règles :

« Ou vivre sans chagrin ou mourir heureusement.

— Il est bien de mourir quand la vie est à charge.

Il est préférable de ne pas vivre que de vivre misérablement. »

[…]

Mais de pousser le mépris de la mort jusqu'à tel degré que de l'employer pour se distraire des honneurs, richesses, grandeurs et autres faveurs et biens que nous appelons de la fortune, comme si la raison n'avait pas assez affaire à nous persuader de les abandonner, sans y ajouter cette nouvelle recharge, je ne l'avais vu ni commander, ni pratiquer, jusque lors que ce passage de Sénèque me tomba entre mains, auquel conseillant à Lucilius, personnage puissant et de grande autorité autour de l'empereur, de changer cette vie voluptueuse et pompeuse, et de se retirer de cette ambition du monde à quelque vie solitaire, tranquille et philosophique, sur quoi Lucilius alléguait quelques difficultés :

« Je suis d'avis que tu quittes cette vie-là, ou la vie tout à fait ; bien te conseillé-je de suivre la plus douce voie, et de détacher plutôt que de rompre ce que tu as mal noué, pourvu que, s'il ne se peut autrement détacher, tu le rompes. Il n'y a homme si couard qui n'aime mieux tomber une fois que de demeurer toujours en branle. » (XXXIII)

Je n'ai point cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis.

J'en crois aisément des choses diverses à moi. Pour me sentir engagé à une forme, je n'y oblige pas le monde, comme chacun fait ; et crois et conçois mille contraires façons de vie ; et, au rebours du commun, reçois plus facilement la différence que la ressemblance en nous. Te décharge tant qu'on veut un autre être de mes conditions et principes, et le considère simplement en lui-même, sans relation, l'étoffant sur son propre modèle. Pour n'être continent, je ne laisse d'avouer sincèrement la continence des Feuillants et des Capucins, et de bien trouver l'air de leur train ; je m'insinue, par imagination, fort bien en leur place.

Et si les aime et les honore d'autant plus qu'ils sont autres que moi. Je désire singulièrement qu'on nous juge chacun à part soi, et qu'on ne me tire en conséquence des communs exemples.

Ma faiblesse n'altère aucunement les opinions que je dois avoir de la force et vigueur de ceux qui le méritent. « Il y a des gens pour louer seulement ce qu'ils croient pouvoir imiter. » Rampant au limon de la terre, je ne laisse pas de remarquer, jusque dans les nues, la hauteur inimitable d'aucunes âmes héroïques. C'est beaucoup pour moi d'avoir le jugement réglé, si les effets ne le peuvent être, et maintenir au moins cette maîtresse partie exempte de corruption. [...]

La vertu n'avoue rien que ce qui se fait par elle et pour elle seule. [...]

Nos jugements sont encore malades et suivent la dépravation de nos mœurs. Je vois la plupart des esprits de mon temps faire les ingénieux à obscurcir la gloire des belles et généreuses actions anciennes, leur donnant quelque interprétation vile et leur controuvant des occasions et des causes vaines. Grande subtilité. Qu'on me donne l'action la plus excellente et pure, je m'en vais y fournir vraisemblablement cinquante vicieuses intentions. Dieu sait, à qui les veut entendre, quelle diversité

d'images ne souffre notre interne volonté. Ils ne font pas tant malicieusement que lourdement et grossièrement les ingénieux à toute leur médisance. La même peine qu'on prend à détracter de ces grands noms, et la même licence, je la prendrais volontiers à leur prêter quelque tour d'épaule à les hausser. Ces rares figures, et triées pour l'exemple du monde par le consentement des sages, je ne me feindrais pas de les recharger d'honneur, autant que mon invention pourrait en interprétation et favorable circonstance. Mais il faut croire que les efforts de notre conception sont loin au-dessous de leur mérite. C'est l'office des gens de bien de peindre la vertu la plus belle qui se puisse ; et ne nous messierait pas, quand la passion nous transporterait à la faveur de si saintes formes. Ce que ceux-ci font au contraire, ils le font ou par malice, ou par ce vice de ramener leur créance à leur portée, de quoi je viens de parler, ou, comme je pense plutôt, pour n'avoir pas la vue assez forte et assez nette pour concevoir la splendeur de la vertu en sa pure naïve, ni dressée à cela. (XXXVII)

Laissons à part cette longue comparaison de la vie solitaire à l'active, et quant à ce beau mot de quoi se couvre l'ambition et l'avarice : que nous ne sommes pas nés pour notre particulier, ainsi pour le public, rapportons-nous hardiment à ceux qui sont en la danse ; et qu'ils se battent la conscience, si, au rebours, les états, les charges, et cette tracasserie lie du monde ne se recherche plutôt pour tirer du public son profit particulier. Les mauvais moyens par où on s'y pousse en notre siècle montrent bien que la fin n'en vaut guère.

Répondons à l'ambition que c'est elle-même qui nous donne goût de la solitude : car que fuit-on tant que la société ? Que cherche-t-elle tant que ses coudées franches ? Il y a de quoi bien et mal faire partout. [...]

Ce n'est pas que le sage ne puisse partout vivre content, voire et seul en la foule d'un palais ; mais, s'il est à choisir, il fuira,

dit-il, même la vue. Il portera, s'il est besoin, cela ; mais, s'il est en lui, il élira ceci.

Il ne lui semble point suffisamment s'être défait des vices, s'il faut encore qu'il conteste avec ceux d'autrui. […]

Il n'est rien si dissociable et sociable que l'homme : l'un par son vice, l'autre par sa nature. […]

Il n'y a guère moins de tourment au gouvernement d'une famille que d'un État entier ; où que l'âme soit empêchée, elle y est toute ; et, pour être les occupations domestiques moins importantes, elles n'en sont pas moins importunes. D'avantage, pour nous être défaits de la Cour et du marché, nous ne sommes pas défaits des principaux tourments de notre vie.

C'est la raison et la sagesse qui ôtent les tourments, non le site d'où l'on découvre une vaste étendue de mer. […]

L'ambition, l'avarice, l'irrésolution, la peur et les concupiscences ne nous abandonnent point pour changer de contrée.

« Le noir souci monte en croupe derrière le cavalier. »

Elles nous suivent souvent jusque dans les cloîtres et dans les écoles de philosophie. Ni les déserts, ni les rochers creusés, ni la haie, ni les jeûnes ne nous en démêlent. […]

Si on ne se décharge premièrement et son âme, du faix qui la presse, le remuement la fera fouler davantage ; comme en un navire les charges empêchent moins, quand elles sont rassises. Vous faites plus de mal que de bien au malade, de lui faire changer de place. Vous ensachez le mal en le remuant, comme les pals s'enfoncent plus avant et s'affermissent en les branlant et secouant. Par quoi ce n'est pas assez de s'être écarté du peuple ; ce n'est pas assez de changer de place, il se faut écarter des conditions populaires qui sont en nous ; il se faut séquestrer et ravoir de soi.

« J'ai rompu mes liens, dirais-tu : oui, comme le chien brise sa chaîne après maints efforts ; cependant, en fuyant, il en traîne un long bout à son cou. »

Nous emportons nos fers quant à nous : ce n'est pas une entière liberté, nous tournons encore la vue vers ce que nous avons laissé, nous en avons la fantaisie pleine.

« Si le cœur n'a pas été purgé de ces vices, quels combats et quels dangers nous faut-il affronter, nous qui sommes insatiables. Quels soucis pénétrants déchirent l'homme tourmenté par la passion. Que de craintes. Combien de catastrophes entraînent l'orgueil, la luxure, la colère. Combien aussi, l'amour du luxe et l'oisiveté. » « Elle est en faute, l'âme qui n'échappe jamais à elle-même. »

Notre mal nous tient en l'âme : or, elle ne se peut échapper à elle-même, ainsi il la faut ramener et retirer en soi : c'est la vraie solitude, et qui se peut jouir au milieu des villes et des cours des rois ; mais elle se jouit plus commodément à part. Or, puisque nous entreprenons de vivre soûls et de nous passer de compagnie, faisons que notre contentement dépende de nous ; déprenons-nous de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui, gagnons sur nous de pouvoir à bon escient vivre seuls et y vivre à notre aise. […]

Il se faut réserver une arrière-boutique toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude. En celle-ci faut-il prendre notre ordinaire entretien de nous à nous-mêmes, et si privé que nulle accointance ou communication étrangère y trouve place ; discourir et y rire comme sans femme, sans enfants et sans biens, sans train et sans valets, afin que, quand l'occasion adviendra de leur perte, il ne nous soit pas nouveau de nous en passer.

Nous avons une âme contournable en soi-même ; elle se peut faire compagnie ; elle a de quoi assaillir et de quoi défendre, de quoi recevoir et de quoi donner ; ne craignons pas en cette solitude nous croupir d'oisiveté ennuyeuse :

« Dans la solitude, sois une foule pour toi-même. »

La vertu, dit Antisthène, se contente de soi : sans disciplines, sans paroles, sans effets.

En nos actions accoutumées, de mille il n'en est pas une qui nous regarde. […]

Qui ne contre change volontiers la santé, le repos et la vie à la réputation et à la gloire, la plus inutile, vaine et fausse monnaie qui soit en notre usage ? Notre mort ne nous faisait pas assez de peur, chargeons-nous encore de celle de nos femmes, de nos enfants et de nos gens. Nos affaires ne nous donnaient pas assez de peine, prenons encore à nous tourmenter et rompre la tête de ceux de nos voisins et amis.

« Comment un homme se mettre dans la tête de se donner un objet qui lui soit plus cher que lui-même. » La solitude me semble avoir plus d'apparence et de raison à ceux qui ont donné au monde leur âge plus actif et fleurissant. […] C'est assez vécu pour autrui, vivons pour nous au moins ce bout de vie. Ramenons à nous et à notre aise nos pensées et nos intentions. Ce n'est pas une légère partie que de faire sûrement sa retraite ; elle nous empêche assez sans y mêler d'autres entreprises. Puisque Dieu nous donne loisir de disposer de notre délogement, préparons-nous-y ; plions bagage ; prenons de bonne heure congé de la compagnie ; dépêtrons-nous de ces violentes prises qui nous engagent ailleurs et éloignent de nous. Il faut dénouer ces obligations si fortes, et ainsi aimer ceci et cela, mais n'épouser rien que soi. C'est-à-dire : le reste soit à nous, mais non pas joint et collé en façon qu'on ne le puisse déprendre sans nous écorcher et arracher ensemble quelque pièce du nôtre. La plus grande chose du monde, c'est de savoir être à soi.

Il est temps de nous dénouer de la société, puisque nous n'y pouvons rien apporter. Et qui ne peut prêter, qu'il se défende d'emprunter. Nos forces nous faillent ; retirons-les et resserrons en nous. Qui peut renverser et confondre en soi les offices de l'amitié et de la compagnie, qu'il le fasse. En cette chute, qui

le rend inutile, pesant et importun aux autres, qu'il se garde d'être importun à soi-même, et pesant, et inutile. Qu'il se flatte et caresse, et surtout se régente, respectant et craignant entreprise en sa raison et sa conscience, si qu'il ne puisse sans honte broncher en leur présence. « Il est rare qu'on se respecte assez soi-même. » [...]

Il y a des complexions plus propres à ces préceptes de la retraite les unes que les autres. Celles qui ont l'appréhension molle et lâche, et une affection et volonté délicate, et qui ne s'asservit ni s'emploie pas aisément, desquelles je suis et par naturelle condition et par discours, ils se plieront mieux à ce conseil que les âmes actives et occupées, qui embrassent tout et s'engagent partout, qui se passionnent de toutes choses, qui s'offrent, qui se présentent et qui se donnent à toutes occasions. Il se faut servir de ces commodités accidentelles et hors de nous, en tant qu'elles nous sont plaisantes, mais sans en faire notre principal fondement ; ce ne l'est pas ; ni la raison ni la nature ne le veulent. [...]

Je vois jusqu'à quelles limites va la nécessité naturelle ; et, considérant le pauvre mendiant à ma porte souvent plus enjoué et plus sain que moi, je me plante en sa place, j'essaie de chausser mon âme à son biais.

Et, courant ainsi par les autres exemples, quoique je pense la mort, la pauvreté, le mépris et la maladie à mes talons, je me résous aisément de n'entrer en effroi de ce qu'un moindre que moi prend avec telle patience. Et ne puis croire que la bassesse de l'entendement puisse plus que la vigueur ; ou que les effets du discours ne puissent arriver aux effets de l'accoutumance. Et, connaissant combien ces commodités accessoires tiennent à peu, je ne laisse pas, en pleine jouissance, de supplier Dieu, pour ma souveraine requête, qu'il me rende content de moi-même et des biens qui naissent de moi. [...]

L'occupation qu'il faut choisir à une telle vie, ce doit être une occupation non pénible ni ennuyeuse ; autrement pour néant ferions-nous état d'y être venus chercher le séjour. Cela dépend du goût particulier d'un chacun : le mien ne s'accommode aucunement au ménage. Ceux qui l'aiment, ils s'y doivent adonner avec modération.

« Qu'ils s'efforcent de plier les choses à eux-mêmes, et non de se plier aux choses. » [...]

« Quoi donc ! Ton savoir n'est-il donc rien, si les autres ne savent pas que tu sais ? »

Il semble que ce soit raison, puisqu'on parle de se retirer du monde, qu'on regarde hors de lui ; ceux-ci ne le font qu'à demi. Ils dressent bien leur partie, pour quand ils n'y seront plus ; mais le fruit de leur dessein, ils prétendent le tirer encore lors du monde, absents, par une ridicule contradiction. L'imagination de ceux qui, par dévotion, recherchent la solitude, remplissant leur courage de la certitude des promesses divines en l'autre vie, est bien plus sainement assortie. Ils se proposent Dieu, objet infini et en bonté et en puissance ; l'âme a de quoi y rassasier ses désirs en toute liberté. [...]

Les sages nous apprennent assez à nous garder de la trahison de nos appétits, et à discerner les vrais plaisirs, et entiers, des plaisirs mêlés et bigarrés de plus de peine. Car la plupart des plaisirs, disent-ils, nous chatouillent et embrassent pour nous étrangler, comme faisaient les larrons que les Égyptiens appelaient Philistas. Et, si la douleur de tête nous venait, avant l'ivresse, nous nous garderions de trop boire.

Mais la volupté, pour nous tromper, marche devant et nous cache sa suite. Les livres sont plaisants ; mais, si de leur fréquentation nous en perdons enfin la gaieté et la santé, nos meilleures pièces, quittons-les. Je suis de ceux qui pensent leur fruit ne pouvoir contre peser cette perte. Comme les hommes qui se sentent de longtemps affaiblis par quelque indisposition, se

rangent à la fin à la merci de la médecine, et se font desseigner par art certaines règles de vivre pour ne les plus outre passer : aussi celui qui se retire, ennuyé et dégoûté de la vie commune, doit former celle-ci aux règles de la raison, l'ordonner et ranger par préméditation et discours. Il doit avoir pris congé de toute espèce de travail, quelque visage qu'il porte, et fuir en général les passions qui empêchent la tranquillité du corps et de l'âme, et choisir la route qui est plus selon son humeur. [...]

Il est danger que la lueur de vos actions passées ne vous éclaire que trop et vous suive jusque dans votre tanière. Quittez avec les autres voluptés celle qui vient de l'approbation d'autrui ; et, quant à votre science et suffisance, ne vous chaille, elle ne perdra pas son effet, si vous en valez mieux vous-même. Souvienne-vous de celui à qui, comme on demandait à quoi faire il se peinait si fort en un art qui ne pouvait venir à la connaissance de guère de gens : « J'en ai assez de peu, répondit-il, j'en ai assez d'un, j'en ai assez de pas un. » Il disait vrai : vous et un compagnon êtes assez suffisant théâtre l'un à l'autre, ou vous à vous-même. Que le peuple vous soit un, et un vous soit tout le peuple. C'est une lâche ambition de vouloir tirer gloire de son oisiveté et de sa cachette. Il faut faire comme les animaux qui effacent la trace à la porte de leur tanière. Ce n'est plus ce qu'il vous faut chercher, que le monde parle de vous, mais comme il faut que vous parliez à vous-même. Retirez-vous en vous, mais préparez-vous premièrement de vous y recevoir ; ce serait folie de vous fier à vous-même, si vous ne vous savez gouverner. [...]

Il y a moyen de faillir en la solitude comme en la compagnie. Jusqu'à ce que vous vous soyez rendu tel, devant qui vous n'osiez clocher, et jusqu'à ce que vous ayez honte et respect de vous-même, « que de nobles images remplissent votre esprit », présentez-vous toujours en l'imagination Caton, Phocion et Aristide, en la présence desquels les fous mêmes cacheraient leurs fautes, et établissez-les contrôleurs de toutes vos intentions ; si elles se détraquent, leur révérences les remettra en train.

Ils vous contiendront en cette voie de vous contenter de vous-même, de n'emprunter rien que de vous, d'arrêter et fermer votre âme en certaines et limitées cogitations où elle se puisse plaire ; et, ayant entendu les vrais biens, desquels on jouit à mesure qu'on les entend, s'en contenter, sans désir de prolongement de vie ni de nom. (XXXIX)

Pourquoi, estimant un homme, l'estimez-vous tout enveloppé et empaqueté ? Il ne nous fait montre que des parties qui ne sont aucunement siennes, et nous cache celles par lesquelles seules on peut vraiment juger de son estimation. C'est le prix de l'épée que vous cherchez, non de la gaine : vous n'en donnerez à l'aventure pas un quatrain, si vous l'avez dépouillé. Il le faut juger par lui-même, non par ses atours. Et, comme dit très plaisamment un ancien : « Savez-vous pourquoi vous l'estimez grand ? Vous y comptez la hauteur de ses patins. » La base n'est pas de la statue. Mesurez-le sans ses échasses ; qu'il mette à part ses richesses et honneurs, qu'il se présente en chemise. A-t-il le corps propre à ses fonctions, sain et allègre ? Quelle âme a-t-il ? Est-elle belle, capable et heureusement pourvue de toutes ses pièces ? Est-elle riche du sien, ou de l'autrui ? La fortune n'y a-t-elle que voir ? Si, les yeux ouverts, elle attend les épées traîtres ; s'il ne lui chaut par où lui sorte la vie, par la bouche ou par le gosier ; si elle est rassise, équitable et contente : c'est ce qu'il faut voir, et juger par là les extrêmes différences qui sont entre nous. […]

Comparez-lui la tourbe de nos hommes, stupide, basse, servile, instable et continuellement flottante en l'orage des passions diverses qui la poussent et repoussent, pendant toute d'autrui ; il y a plus d'éloignement que du ciel à la terre ; et toutefois l'aveuglement de notre usage est tel, que nous en faisons peu ou point d'état, là où, si nous considérons un paysan et un roi, un noble et un vilain, un magistrat et un homme privé, un riche et un pauvre, il se présente soudain à nos yeux une extrême

disparité, qui ne sont différents par manière de dire qu'en leurs chausses. […]

« Celui-là est heureux en lui-même, le bonheur de cet autre est seulement en surface. » Voyez-le derrière le rideau, ce n'est rien qu'un homme commun, et, à l'aventure, plus vil que le moindre de ses sujets. « Car de grandes émeraudes au reflet vert sont enchâssées dans l'or et il use sans cesse des étoffes couleur vert-de-mer, qui boivent la sueur de Vénus. »

La couardise, l'irrésolution, l'ambition, le dépit et l'envie l'agitent comme un autre :

« En effet, ni les trésors, ni le lecteur consulaire n'écartent les misérables troubles de l'âme et les soucis voltigeant autour des demeures lambrissées. » Et le soin et la crainte le tiennent à la gorge au milieu de ses armées, « En vérité, les craintes et les soucis attachés aux hommes ne redoutent ni le bruit des armes, ni les traits cruels. Hardiment, ils se répandent parmi les rois et les puissants et ne craignent pas l'éclat produit par l'or. » La fièvre, la migraine et la goutte l'épargnent elles non plus que nous ? Quand la vieillesse lui sera sur les épaules, les archers de sa garde l'en déchargeront-ils ?

Quand la frayeur de la mort le transira, se rassurera-t-il par l'assistance des gentilshommes de sa chambre ?

Quand il sera en jalousie et caprice, nos bonnetades le remettront-elles ? Ce ciel de lit, tout enflé d'or et de perles, n'a aucune vertu à rapaiser les tranchées d'une verte colique : « La fièvre brûlante n'abandonne pas ton corps plus vite, si tu es étendu sur des broderies et une étoffe de pourpre que si tu dois coucher sur un drap plébéien. » […]

« Ni la maison, ni les propriétés, ni les monceaux de bronze et d'or ne chassent les fièvres du corps, ni les soucis de l'arme si leur possesseur est malade : celui qui veut jouir de ses biens doit être en bonne santé ; celui qui désire ou craint, celui-là sa maison

et ses biens lui plaisent autant qu'un tableau à un chassieux ou des onguents à un podagre. » (XLII)

Le jugement est un outil à tous sujets, et se mêle partout. À cette cause, aux essais que j'en fais là, j'y emploie toute sorte d'occasion. Si c'est un sujet que je n'entende point, à cela même je l'essaie, sondant le gué de bien loin ; et puis, le trouvant trop profond pour ma taille, je me tiens à la rive ; et cette reconnaissance de ne pouvoir passer outre, c'est un trait de son effet, voire de ceux de quoi il se vante le plus. Tantôt, à un sujet vain et de néant, j'essaie voir s'il trouvera de quoi lui donner corps et de quoi l'appuyer et étançonner. Tantôt, je le promène à un sujet noble et tracassé, auquel il n'a rien à trouver de soi, le chemin en étant si frayé qu'il ne peut marcher que sur la piste d'autrui. Là, il fait son jeu à élire la route qui lui semble la meilleure, et, de mille sentiers, il dit que celui-ci ou celui-là, a été le mieux, choisi. Je prends de la fortune le premier argument. Ils me sont également bons. Et ne désigne jamais de les produire entiers. Car je ne vois le tout de rien. Ne font pas, ceux qui promettent de nous le faire voir. De cent membres et visages, qu'à chaque chose j'en prends un tantôt à lécher seulement, tantôt à effleurer, et parfois à pincer jusqu'à l'os. J'y donne une pointe, non pas le plus largement, mais le plus profondément que je sais. Et aime plus souvent à les saisir par quelque lustre inusité. Je me hasarderais de traiter à fond quelque matière, si je me connaissais moins. Semant ici un mot, ici un autre, échantillons dépris de leur pièce, écartés sans dessein et sans promesse, je ne suis pas tenu d'en faire bon, ni de m'y tenir moi-même, sans varier quand il me plaît ; et me rendre au doute et incertitude, et à ma maîtresse forme, qu'est l'ignorance. Tout mouvement nous découvre. […]

Entre les fonctions de l'âme, il en est de basses ; qui ne la voit encore par là n'achève pas de la connaître.

Et à l'aventure la remarque-t-on mieux où elle va son pas simple. Les vents des passions la prennent plus en ces hautes assiettes. Joint qu'elle se couche entière sur chaque matière, et s'y exerce entière, et n'en traite jamais plus d'une à la fois. Et la traite non selon elle, mais selon soi. Les choses, à part elles, ont peut-être leurs poids et mesures et conditions ; mais au-dedans, en nous, elle les leur taille comme elle l'entend. La mort est effroyable à Cicéron, désirable à Caton, indifférente à Socrate. La santé, la conscience, l'autorité, la science, la richesse, la beauté et leurs contraires se dépouillent à l'entrée, et reçoivent de l'âme nouvelle vêture, et de la teinture qu'il lui plaît brune, verte, claire, obscure, aigre, douce, profonde, superficielle et qu'il plaît à chacune d'elles ; car elles n'ont pas vérifié en commun leurs styles, règles et formes : chacune, est reine en son état. Par quoi ne prenons plus excuse des externes qualités des choses : c'est à nous à nous en rendre compte.

Être bien et notre mal ne tient qu'à nous. Offrons-y nos offrandes et nos vœux, non pas à la fortune : elle ne peut rien sur nos mœurs. Au rebours, elles l'entraînent à leur suite et la moulent à leur forme. […]

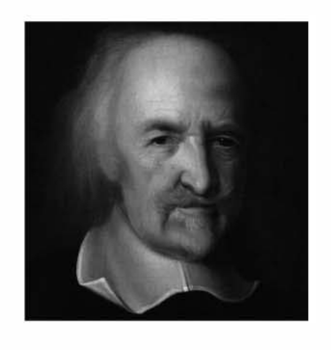
Voyez combien notre âme grossit et épaissit cet amusement ridicule ; si tous ses nerfs ne bandent ; combien amplement elle donne à chacun loi, en cela, de se connaître et de juger droitement de soi. Je ne me vois et relaté plus universellement en nulle autre posture. Quelle passion ne nous y exerce ? […]

La colère, le dépit, la haine, l'impatience et une véhémente ambition de vaincre, en chose en laquelle il serait plus excusable d'être ambitieux d'être vaincu. Car la précellence rare et au-dessus du commun messie à un homme d'honneur en chose frivole. Ce que je dis en cet exemple se peut dire en tous autres : chaque parcelle, chaque occupation de l'homme l'accuse et le montre également qu'une autre. […]

Démocrite et Héraclite ont été deux philosophes, desquels le premier, trouvant vaine et ridicule l'humaine condition, ne sortait en public qu'avec un visage moqueur et riant ; Héraclite, ayant pitié et compassion de cette même condition nôtre, en portait le visage continuellement attristé, et les yeux chargés de larmes. « L'un riait dès qu'il avait mis le pied hors du seuil ; l'autre pleurait au contraire. »

J'aime mieux la première humeur, non parce qu'il est plus plaisant de rire que de pleurer, mais parce qu'elle est plus dédaigneuse, et qu'elle nous condamne plus que l'autre ; et il me semble que nous ne pouvons jamais être assez méprisés selon notre mérite. La plainte et la commisération sont mêlées à quelque estimation de la chose qu'on plaint ; les choses de quoi on se moque, on les estime sans prix. Je ne pense point qu'il y ait tant de malheur en nous comme il y a de vanité, ni tant de malice comme de sottise : nous ne sommes pas si pleins de mal comme d'inanité ; nous ne sommes pas si misérables comme nous sommes vils. [...]

Ce qu'on hait, on le prend à cœur. Celui-ci nous souhaitait du mal était passionné du désir de notre ruine, fuyait notre conversation comme dangereuse, de méchants et de nature dépravée ; l'autre nous estimait si peu que nous ne pourrions ni le troubler, ni l'altérer par notre contagion, nous laissait de compagnie, non pour la crainte, mais pour le dédain de notre commerce ; il ne nous estimait capables ni de bien, ni de mal faire. (L)



Thomas Hobbes *(1588-1679)*

Contemporain de Descartes, Thomas Hobbes se distingue des grands penseurs de son temps par une approche résolument « décalée ». Il aborde en effet les champs de conscience, la pensée et le discours sous l'angle de la vision mécaniste qu'il a du monde physique. Il tentera ainsi, dans ses travaux et tout au long de sa vie exceptionnellement longue, de donner un statut scientifique à la morale comme à la politique.

Bien qu'il mène une existence consacrée en majeure partie à l'étude et à la méditation, passionné de mathématiques, d'histoire, et doté d'un savoir encyclopédique, Hobbes n'en sera pas moins en contact avec les « bons esprits » de son temps, notamment durant son exil volontaire à Paris, entre 1640 et 1651.

Son approche de la philosophie trouvera une première concrétisation avec la parution, entre 1642 et 1658, d'une « somme » intitulée ***Elementa philosophiae****, mais ce sera finalement son* ***Léviathan*** *(1651), véritable ouvrage d'anthropologie, mêlant ses réflexions sur la métaphysique et la physique en vue d'élaborer une science de la morale et de la politique, qui restera comme son œuvre majeure, lui valant le titre officieux de « philosophe mécaniste ».*

De la nature humaine

La nature de l'homme est la somme de ses facultés naturelles, telles que la nutrition, le mouvement, la génération,

la sensibilité, la raison, etc. Nous nous accordons tous à nommer ces facultés naturelles ; elles sont renfermées dans la notion de l'homme que l'on définit un animal raisonnable. (I, 4)

D'après les deux parties dont l'homme est composé, je distingue en lui deux espèces de facultés : celles du corps et celles de l'esprit. (I, 5)

Quant aux facultés de l'esprit, il y en a deux espèces : connaître et imaginer, ou concevoir et se mouvoir. Commençons par la faculté de connaître. Pour comprendre ce que j'entends par la faculté de connaître, il faut se rappeler qu'il y a continuellement dans notre esprit des images ou des concepts des choses qui sont hors de nous, en sorte que si un homme vivait et que tout le reste du monde fût anéanti, il ne laisserait pas de conserver l'image des choses qu'il aurait précédemment aperçues ; en effet chacun sait par sa propre expérience que l'absence ou la destruction des choses une fois imaginées ne produit point l'absence ou la destruction de l'imagination elle-même. L'image ou représentation des qualités des êtres qui sont hors de nous est ce qu'on nomme le concept, l'imagination, l'idée, la notion, la connaissance de ces êtres : la faculté ou le pouvoir par lequel nous sommes capables d'une telle connaissance est ce que j'appelle ici pouvoir cognitif ou conceptif, ou pouvoir de connaître ou de concevoir. (I, 7)

Originairement, toute conception procède de l'action de la chose dont elle est la conception. Lorsque l'action est présente, la conception que cette action produit se nomme sentiment, et la chose par l'action de laquelle le sentiment est produit se nomme l'objet du sens. (II, 2)

À l'aide de nos organes divers nous avons des conceptions différentes de qualités diverses dans les objets. Par la vue, nous avons une conception ou une image composée de couleur et de figure ; voilà toute la connaissance qu'un objet nous donne sur sa nature par le moyen de l'œil. Par l'ouïe, nous avons une conception appelée son ; c'est toute la connaissance qu'un objet peut nous fournir de sa qualité par le moyen de l'oreille. Il en est de même des autres sens, à l'aide desquels nous recevons les conceptions des différentes natures ou qualités des objets. (II, 3)

Comme dans la vision, l'image, composée de couleur et de figure, est la connaissance que nous avons des qualités de l'objet de ce sens, il n'est pas difficile à un homme d'être dans l'opinion que la couleur et la figure sont les vraies qualités de l'objet, et par conséquent que le son ou le bruit sont les qualités de la cloche ou de l'air. Cette idée a été si longtemps reçue que le sentiment contraire doit paraître un paradoxe étrange ; cependant, pour maintenir cette opinion, il faudrait supposer des espèces visibles et intelligibles allant et venant de l'objet ; ce qui est pire qu'un paradoxe, puisque c'est une impossibilité. (II, 4)

La succession des conceptions dans l'esprit, leur suite ou leur liaison, peut être casuelle et incohérente, comme il arrive dans les songes pour la plupart du temps, ou peut être ordonnée, comme lorsqu'une première pensée amène la suivante, et alors cette suite ou série de pensées se nomme discours. Mais, comme le mot discours est pris communément pour une liaison ou une conséquence dans les mots, afin d'éviter toute équivoque, je l'appellerai raisonnement. (IV, 1)

La cause de la liaison, ou conséquence d'une conception à une autre, est leur liaison ou conséquence dans le temps que ces conceptions ont été produites par le sens. [...] L'esprit en

partant d'un point peut se porter où il veut ; mais comme dans la sensation la conception de cause et celle d'effet peuvent se succéder l'une à l'autre, la même chose, d'après la sensation, peut se faire dans l'imagination, et cela arrive pour l'ordinaire ; ce qui vient de l'appétence ou du désir de ceux qui, ayant une conception de la fin, ont bientôt après une conception des moyens propres à conduire à cette fin. C'est ainsi qu'un homme, de l'idée de l'honneur dont il a appétence ou le désir, vient à l'idée de la sagesse qui est un moyen de parvenir à l'honneur, et de là passe à l'idée de l'étude, qui est le moyen d'acquérir de la sagesse. (IV, 2)

Nul homme ne peut avoir dans l'esprit la conception de l'avenir, l'avenir étant ce qui n'existe point encore ; c'est de nos conceptions du passé que nous formons le futur, ou plutôt nous donnons au passé relativement le nom de futur. Ainsi, quand un homme a été accoutumé à voir les mêmes causes suivies des mêmes effets, lorsqu'il voit arriver les mêmes choses qu'il a vues auparavant, il s'attend aux mêmes conséquences. [...] Ainsi, les hommes appellent futur ce qui est conséquent à ce qui est présent. Voilà comme le souvenir devient une prévoyance des choses à venir, c'est-à-dire nous donne l'attente ou la présomption de ce qui doit arriver. (IV, 7)

De la même manière, si un homme voit actuellement ce qu'il a vu précédemment, il pense que ce qui a précédé ce qu'il a vu auparavant a aussi précédé ce qu'il voit présentement. [...] C'est là ce qu'on nomme conjecture du passé, ou présomption d'un fait. (IV, 8)

Lorsqu'un homme a observé assez souvent que les mêmes causes antécédentes sont suivies des mêmes conséquences, pour que toutes les fois qu'il voit l'antécédent il s'attende à voir la

conséquence, ou que lorsqu'il voit la conséquence il compte qu'il y a eu le même antécédent, alors il dit que l'antécédent et le conséquent sont des signes l'un de l'autre ; c'est ainsi qu'il dit que les nuages sont des signes de la pluie qui doit venir, et que la pluie est un signe des nuages passés. (IV, 9)

C'est dans la connaissance de ces signes, acquise par l'expérience, que l'on fait consister ordinairement la différence entre un homme et un autre homme relativement à la sagesse, nom par lequel on désigne communément la somme totale de l'habileté ou la faculté de connaître ; mais c'est une erreur, car les signes ne sont que des conjectures ; leur certitude augmente et diminue suivant qu'ils ont plus ou moins souvent manqué ; ils ne sont jamais pleinement évidents. Quoiqu'un homme ait vu constamment jusqu'ici le jour et la nuit se succéder, cependant il n'est pas pour cela en droit de conclure qu'ils se succéderont toujours de même, ou qu'ils se sont ainsi succédé de toute éternité. L'expérience ne fournit aucune conclusion universelle. Si les signes montrent juste vingt fois contre une qu'ils manquent, un homme pourra bien parier vingt contre un sur l'événement, mais il ne pourra pas conclure que cet événement est certain. On voit par là clairement que ceux qui ont le plus d'expérience peuvent le mieux conjecturer, parce qu'ils ont le plus grand nombre de signes propres à fonder leurs conjectures : voilà pourquoi, toutes choses égales, les vieillards ont plus de prudence que les jeunes gens ; car, ayant vécu plus longtemps, ils se souviennent d'un plus grand nombre de choses, et l'expérience n'est fondée que sur le souvenir. Pareillement, les hommes d'une imagination prompte ont, toutes choses égales, plus de prudence que ceux dont l'imagination est lente, parce qu'ils observent plus en moins de temps. La prudence n'est que la conjecture d'après l'expérience, ou d'après les signes donnés par l'expérience et consultés avec précaution et de manière à se

bien rappeler toutes les circonstances des expériences qui ont fourni ces signes, vu que les cas qui ont de la ressemblance ne sont pas toujours les mêmes. (IV, 10)

Comme dans les conjectures que l'on forme sur une chose passée ou future, la prudence exige que l'on conclue d'après l'expérience, sur ce qui arrivera ou sur ce qui est arrivé, c'est une erreur d'en inférer le nom qu'on doit donner à la chose, c'est-à-dire, nous ne pouvons pas conclure d'après l'expérience qu'une chose doit être appelée juste ou injuste, vraie ou fausse, ou généraliser aucune proposition, à moins que ce ne soit d'après le souvenir de l'usage des noms que les hommes ont arbitrairement imposés. [...] De plus, pour conclure d'après l'expérience il y a une autre précaution à prendre ; [...] elle consiste à se bien garder de conclure qu'il y ait hors de nous des choses telles que celles qui sont en nous. (IV, 11)

Il faut donc qu'un homme soit très habile pour se tirer de l'embarras des mots, de la texture du discours et des autres circonstances, s'expliquer sans équivoque et découvrir le vrai sens de ce qui se dit, et c'est cette habileté que nous appelons intelligence. (V, 1)

Lorsqu'un homme raisonne d'après des principes que l'expérience a montrés indubitables, en évitant toutes les illusions qui peuvent naître des sens ou de l'équivoque des mots, on dit que la conclusion qu'il en tire est conforme à la droite raison. Mais quand, par de justes conséquences, un homme peut tirer de sa conclusion la contradictoire d'une vérité évidente quelconque, alors on dit que sa conclusion est contraire à la raison, et une telle conclusion se nomme absurdité. (V, 12)

Comme les passions de l'homme sont les principes de ses mouvements volontaires, elles sont aussi les principes de ses discours, qui ne sont que des mouvements de sa langue. Les hommes désirant faire connaître aux autres les connaissances, les opinions, les conceptions, les passions qui sont en eux-mêmes, et ayant dans cette vue inventé le langage, ils ont par ce moyen fait passer tout le discours de leur esprit, [...] à l'aide du mouvement de la langue dans le discours des mots. Et la raison *(ratio)* n'est plus qu'une oraison *(oratio)* pour la plus grande partie, sur laquelle l'habitude a tant de pouvoir que l'esprit ne fait que suggérer le premier mot, le reste suit machinalement sans que l'esprit s'en mêle. [...] Si nous considérons combien les hommes sont sujets à faire des paralogismes ou de faux raisonnements, nous serons forcés de conclure qu'il est impossible de rectifier un si grand nombre d'erreurs sans tout refondre et sans reprendre les premiers fondements des connaissances humaines et des sens. Au lieu de lire des livres, il faut lire ses propres conceptions, et c'est dans ce sens que je crois que le mot fameux *Connais-toi toi-même* peut être digne de la réputation qu'il s'est acquise. (V, 14)

Il y a deux sortes de sciences ou de connaissances, dont l'une n'est que l'effet du sens ou la science originelle et son souvenir. [...] L'autre est appelée science ou connaissance de la vérité des propositions et des noms que l'on donne aux choses, et celle-ci vient de l'esprit. L'une et l'autre ne sont que l'expérience ; la première est l'expérience des effets produits sur nous par les êtres extérieurs qui agissent sur nous ; et la dernière est l'expérience que les hommes ont sur l'usage propre des noms dans le langage. (VI, 1)

Le mot de science ou de connaissance renferme nécessairement deux choses : l'une est la vérité et l'autre est l'évidence ; en effet, ce qui n'est point vérité ne peut être connu. Qu'un

homme nous dise tant qu'il voudra qu'il connaît très bien une chose, si ce qu'il en dit se trouve faux par la suite, il sera forcé d'avouer qu'il n'avait point une connaissance mais une opinion. Pareillement, si une vérité n'est point évidente, la connaissance de l'homme qui la soutient ne sera pas plus sûre que celle de ceux qui soutiennent le contraire, car si la vérité suffisait pour constituer la connaissance ou la science, toute vérité serait connue, ce qui n'est pas. (VI, 2)

Ainsi, je définis la connaissance que nous nommons science, l'évidence de la vérité fondée sur quelque commencement ou principe du sens : car la vérité d'une proposition n'est jamais évidente jusqu'à ce que nous concevions le sens des mots ou termes qui la composent qui sont toujours des conceptions de l'esprit, et nous ne pouvons nous rappeler ces conceptions sans la chose qui les a produites sur nos sens. Le premier principe de connaissance est d'avoir telles et telles conceptions ; le second est d'avoir nommé de telle ou telle manière les choses dont elles sont les conceptions ; le troisième est de joindre ces noms de façon à former des propositions vraies ; le quatrième et dernier principe est d'avoir rassemblé ces propositions de manière à être concluantes, et que la vérité de la conclusion soit connue. La première de ces deux sortes de connaissances qui est fondée sur l'expérience des faits s'appelle prudence, et la seconde fondée sur l'évidence de la vérité est appelée sagesse par les auteurs tant anciens que modernes. (VI, 4)

Quand une opinion est admise par confiance en d'autres hommes, on dit que nous la croyons et son admission est appelée croyance ou foi. (VI, 7)

C'est ou la science ou l'opinion que nous désignons communément sous le nom de conscience. Les hommes disent que telle

ou telle chose est vraie sur leur conscience, ce qu'ils ne disent jamais quand ils la croient douteuse ; ainsi, lorsqu'ils le font, ils savent ou ils croient savoir que la chose est véritable. Cependant, quand les hommes assurent des choses sur leur conscience, on ne présume pas pour cela qu'ils savent avec certitude la vérité de ce qu'ils disent ; il suit donc que le mot de conscience est employé par ceux qui ont une opinion non seulement de la vérité de la chose mais encore de la connaissance qu'ils en ont, opinion dont la vérité de la proposition est une conséquence. Cela posé, je définis la conscience l'opinion de l'évidence. (VI, 8)

Les conceptions et les apparitions ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête ; ce mouvement ne s'arrêtant point là mais se communiquant au cœur doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme vital. Lorsqu'il l'aide et le favorise, on l'appelle plaisir, contentement, bien-être, qui n'est rien de réel qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est rien qu'un mouvement dans la tête ; alors les objets qui produisent ce mouvement sont appelés agréables, délicieux, etc. Les Latins ont fait le mot *jucundum*, de *juvare*, aider. Ce mouvement agréable est nommé amour relativement à l'objet qui l'excite. Mais lorsque ce mouvement affaiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme douleur. Et, relativement à l'objet qui le produit, on le désigne sous le nom de haine. Les Latins l'ont exprimé quelquefois par le mot *odium* et d'autres fois par *tædium*. (VII, 1)

Ce mouvement dans lequel consiste le plaisir ou la douleur est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers l'objet qui plait, ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplait. Cette sollicitation est un effort ou un commencement interne d'un mouvement animal qui se nomme appétit ou désir quand l'objet est agréable, qui se nomme aversion lorsque l'objet déplait

actuellement, et qui se nomme crainte relativement au déplaisir que l'on attend. Ainsi, le plaisir, l'amour, l'appétit ou le désir sont des mots divers dont on se sert pour désigner une même chose envisagée diversement. (VII, 2)

Chaque homme appelle bon ce qui est agréable pour lui-même et appelle mal ce qui lui déplait. Ainsi, chaque homme différent d'un autre par son tempérament ou sa façon d'être, il en diffère sur la distinction du bien et du mal ; et il n'existe point une bonté absolue considérée sans relation, car la bonté que nous attribuons à Dieu même n'est que la bonté relativement à nous. Comme nous appelons bonnes ou mauvaises les choses qui nous plaisent ou nous déplaisent, nous appelons bonté et méchanceté les facultés par lesquelles elles produisent ces effets.

Toutes les conceptions que nous recevons immédiatement par les sens étant ou plaisir ou douleur produisent ou le désir ou la crainte ; il en est de même de toutes les imaginations qui viennent à la suite de l'action des sens. Mais, comme il y a des imaginations faibles, il y a aussi des plaisirs et des douleurs plus ou moins faibles. (VII, 3)

L'appétit ou le désir étant le commencement du mouvement animal qui nous porte vers quelque chose qui nous plait, la cause finale de ce mouvement est d'en atteindre la fin que nous nommons aussi le but ; et lorsque nous atteignons cette fin, le plaisir qu'elle nous cause se nomme jouissance. Ainsi, le bien *(bonum)* et la fin *(finis)* sont la même chose envisagée diversement. (VII, 4)

C'est avec raison que les hommes éprouvent du chagrin quand ils ne savent que faire. Ainsi, la félicité, par laquelle nous entendons le plaisir continuel, ne consiste point à avoir réussi mais à réussir. (VII, 6)

Il y a peu d'objets dans ce monde qui ne soient mélangés de bien et de mal ; ils sont si intimement et si nécessairement liés que l'on ne peut obtenir l'un sans l'autre. C'est ainsi que le plaisir qui résulte d'une faute est joint à l'amertume du châtiment ; c'est ainsi que l'honneur est joint communément avec le travail et la peine. Lorsque dans la somme totale de la chaîne le bien fait la plus grande partie, le tout est appelé bon ; mais quand le mal fait pencher la balance, le tout est appelé mauvais. (VII, 7)

Les conceptions sont de trois sortes : les unes sont présentes, elles viennent du sens ou sont la sensation actuelle ; les autres sont passées et constituent la mémoire ; les troisièmes ont pour objet l'avenir et produisent l'attente. [...] De chacune de ces conceptions naissent ou un plaisir ou une douleur présente. (VIII, 2)

La conception de l'avenir n'en est qu'une supposition, produite par la mémoire du passé : nous concevons qu'une chose sera par la suite parce que nous savons qu'il existe quelque chose à présent qui a le pouvoir de la produire ; or, nous ne pouvons concevoir qu'une chose a le pouvoir d'en produire une autre par la suite que par le souvenir qu'elle a produit la même chose ci-devant. Ainsi, toute conception de l'avenir est la conception d'un pouvoir capable de produire quelque chose. Cela posé, quiconque attend un plaisir futur doit concevoir en lui-même un pouvoir à l'aide duquel ce plaisir peut être atteint. (VIII, 3)

L'homme se plait à découvrir une ressemblance inattendue entre des choses qui semblaient disparates, en quoi l'on fait consister l'excellence de l'imagination qui produit ces agréables similitudes, ces métaphores, ces figures à l'aide desquelles les orateurs et les poètes ont le pouvoir de rendre les objets agréables ou désagréables, et de les montrer bien ou mal aux autres de

la façon qu'il leur plait : ou bien l'homme découvre promptement de la dissimilitude entre les objets qui semblaient être les mêmes : c'est au moyen de cette qualité de l'esprit qu'il s'avance à une connaissance exacte et parfaite des choses ; le plaisir qui en résulte consiste dans une instruction continuelle, dans la juste distinction des temps, des lieux, des personnes, ce qui constitue le jugement. Juger n'est autre chose que distinguer ou discerner ; l'imagination et le jugement sont compris communément sous le nom d'esprit, qui paraît consister dans une agilité ou ténuité des liqueurs subtiles, opposée à la langueur de ceux que l'on traite de stupides. (X, 4)



René Descartes *(1596-1650)*

La plupart des spécialistes et des observateurs avertis en matière de philosophie s'accordent à désigner René Descartes comme le plus brillant philosophe de son temps, peut-être même toutes générations confondues. Au point que certains voient dans ses travaux rien moins que l'origine de la philosophie moderne.

De fait, nombre de ses successeurs, Malebranche, Spinoza ou Leibniz, sans oublier Hume, Locke et Kant, ou encore Hegel et Husserl, ont pensé leur système et développé leurs analyses sur la base des concepts mis en lumière par Descartes. Car, au-delà du fameux cartésianisme, passé dans la langue courante au prix d'une « simplification rationaliste » souvent douteuse, c'est

en réalité une doctrine à part entière, étonnamment complexe, dont il est question.

Qu'il s'agisse d'élaborer une méthodologie visant à ne se fier qu'à l'évidence, d'une approche scientifique se nourrissant de principes matérialistes, ou encore de présupposés métaphysiques faisant de la pensée la première des certitudes de l'homme, Descartes ne cherche, encore et toujours, qu'à poser les fondements d'une morale authentique et immuable.

Dans ***Le Discours de la méthode*** *(1637), les* ***Meditationes de prima philosophia*** *(****Méditations métaphysiques****, 1641), puis les* ***Principia philosophiae*** *(****Principes de la philosophie****, 1644), Descartes dévoile une nouvelle vision de la métaphysique et de la science qui lui vaudront de nombreuses controverses, mais auront eu le mérite d'affirmer avec force la puissance incontestable d'une pensée moraliste novatrice.*

Discours de la méthode

Partie 1

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas

les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien.

Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent.

Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun ; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée ou la prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample, ou aussi présente, que quelques autres. Et je ne sache point de qualités que celles-ci, qui servent à la perfection de l'esprit : car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes, ou natures, des individus d'une même espèce. [...]

Aux jugements que je fais de moi-même, je tâche toujours de pencher vers le côté de la défiance, plutôt que vers celui de la présomption ; et que, regardant d'un œil de philosophe les diverses actions et entreprises de tous les hommes, il n'y en ait quasi aucune qui ne me semble vaine et inutile ; je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité, et de concevoir de telles espérances pour l'avenir, que si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie.

Toutefois, il se peut faire que je me trompe, et ce n'est peut-être qu'un peu de cuivre et de verre que je prends pour de l'or et des diamants. Je sais combien nous sommes sujets à nous

méprendre en ce qui nous touche, et combien aussi les jugements de nos amis nous doivent être suspects, lorsqu'ils sont en notre faveur. […]

C'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles, que de voyager. Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule, et contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vu. Mais, lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays ; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci.

Partie 2

Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi. […]

Le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement. À savoir, de ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées : d'où vient que, s'ils avaient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus, et de s'écarter du chemin commun, jamais ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, et demeureraient égarés toute leur vie. Puis, de ceux qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux, que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres, qu'en chercher eux-mêmes de meilleures. […]

Comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que, si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins, de tomber. [...]

Au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer.

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.

Partie 3

Entre plusieurs opinions également reçues, je ne choisissais que les plus modérées : tant à cause que ce sont toujours les plus commodes pour la pratique, et vraisemblablement les meilleures, tous excès ayant coutume d'être mauvais ; comme aussi afin de me détourner moins du vrai chemin, en cas que je faillisse, que si, ayant choisi l'un des extrêmes, c'eût été l'autre qu'il

eût fallu suivre. Et, particulièrement, je mettais entre les excès toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté. Non que je désapprouvasse les lois qui, pour remédier à l'inconstance des esprits faibles, permettent, lorsqu'on a quelque bon dessein, ou même, pour la sûreté du commerce, quelque dessein qui n'est qu'indifférent, qu'on fasse des vœux ou des contrats qui obligent à y persévérer ; mais, à cause que je ne voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état, et que, pour mon particulier, je me promettais de perfectionner de plus en plus mes jugements, et non point de les rendre pires, j'eusse pensé commettre une grande faute contre le bon sens, si, parce que j'approuvais alors quelque chose, je me fusse obligé de la prendre pour bonne encore après, lorsqu'elle aurait peut-être cessé de l'être, ou que j'aurais cessé de l'estimer telle. [...]

Les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables ; et même, qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle. Et ceci fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords, qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants, qui se laissent aller inconstamment à pratiquer, comme bonnes, les choses qu'ils jugent après être mauvaises. [...]

Notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles, il est certain que, si nous considérons tous les biens qui sont hors de nous comme également éloignés de notre pouvoir, nous n'aurons pas plus de regrets de manquer de ceux

qui semblent être dus à notre naissance, lorsque nous en serons privés sans notre faute, que nous avons de ne posséder pas les royaumes de la Chine ou du Mexique ; et que faisant, comme on dit, de nécessité vertu, nous ne désirerons pas davantage d'être sains, étant malades, ou d'être libres, étant en prison, que nous faisons maintenant d'avoir des corps d'une matière aussi peu corruptible que les diamants, ou des ailes pour voler comme les oiseaux. [...]

Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner, lorsqu'il serait temps ; et je n'eusse su m'exempter de scrupule, en les suivant, si je n'eusse espéré de ne perdre pour cela aucune occasion d'en trouver de meilleures, en cas qu'il y en eût. Et enfin, je n'eusse su borner mes désirs, ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serais capable, je le pensais être, par même moyen, de celle de tous les vrais biens qui seraient jamais en mon pouvoir, d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement « la » lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir ; et lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content.

Partie 4

Considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus

de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité, *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse ; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.

Après cela, je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine ; car, puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et, ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et

fort distinctement sont toutes vraies ; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement.

En suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite. Pour ce qui est des pensées que j'avais de plusieurs autres choses hors de moi, comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur et de mille autres, je n'étais point tant en peine de savoir d'où elles venaient, à cause que, ne remarquant rien en elles qui me semblât les rendre supérieures à moi, je pouvais croire que, si elles étaient vraies, c'étaient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avait quelque perfection ; et si elles ne l'étaient pas, que je les tenais du néant, c'est-à-dire qu'elles étaient en moi, parce que j'avais du défaut.

Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien : car, de la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible ; et parce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même. De façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu. À quoi j'ajoutai que, puisque je connaissais quelques perfections que je n'avais point, je n'étais pas le seul être qui existât (j'userai, s'il vous plaît, ici librement des mots de l'École), mais qu'il fallait, de nécessité, qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais. Car, si

j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu, de moi-même, tout ce peu que je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu. […]

J'avais des idées de plusieurs choses sensibles et corporelles : car, quoique je supposasse que je rêvais, et que tout ce que je voyais ou imaginais était faux, je ne pouvais nier toutefois que les idées n'en fussent véritablement en ma pensée ; mais parce que j'avais déjà connu en moi très clairement que la nature intelligente est distincte de la corporelle, considérant que toute composition témoigne de la dépendance, et que la dépendance est manifestement un défaut, je jugeais de là que ce ne pouvait être une perfection en Dieu d'être composé de ces deux natures, et que, par conséquent, il ne l'était pas ; mais que, s'il y avait quelques corps dans le monde, ou bien quelques intelligences, ou autres natures, qui ne fussent point toutes parfaites, leur être devait dépendre de sa puissance, en telle sorte qu'elles ne pouvaient subsister sans lui un seul moment. […]

Ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connaître, et même aussi à connaître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. […]

Si nous en avons [des idées] assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire, qu'elles ne sont en nous ainsi confuses, qu'à cause que nous ne sommes pas tous parfaits. […]

Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et

distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies. […]

Soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison. Et il est à remarquer que je dis, de notre raison, et non point de notre imagination ni de nos sens. […]

La raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable. Mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité ; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela. Et parce que nos raisonnements ne sont jamais si évidents ni si entiers pendant le sommeil que pendant la veille, bien que quelquefois nos imaginations soient alors autant ou plus vives et expresses, elle nous dicte aussi que nos pensées ne pouvant être toutes vraies, à cause que nous ne sommes pas tout parfaits, ce qu'elles ont de vérité doit infailliblement se rencontrer en celles que nous avons étant éveillés, plutôt qu'en nos songes.

Partie 6

Il est vrai que, pour ce qui est des expériences qui peuvent y servir, un homme seul ne saurait suffire à les faire toutes ; mais il n'y saurait aussi employer utilement d'autres mains que les siennes. […]

Outre que je ne présume pas tant de moi-même, que de vouloir rien promettre d'extraordinaire, ni ne me repais point de pensées si vaines, que de m'imaginer que le public se doive beaucoup intéresser en mes desseins, je n'ai pas aussi l'âme si basse, que je voulusse accepter de qui que ce fût aucune faveur, qu'on pût croire que je n'aurais pas méritée.



Blaise Pascal *(1623-1662)*

Écrivain, surdoué en mathématiques, en sciences physiques et en ingénierie, converti au jansénisme, Blaise Pascal alterna toute sa vie entre travaux littéraires et recherches scientifiques, ces dernières le conduisant notamment à inventer la machine à calculer, la presse hydraulique ou encore la première ligne de transports en commun à Paris.

Son œuvre littéraire trouvera son apogée dans ***Les Provinciales****, une correspondance parue en 1657, et aussi* ***Les Pensées****, publiées à titre posthume, en 1670.*

Pensées

La première chose qui s'offre à l'homme, quand il regarde, c'est son corps, c'est-à-dire une certaine portion de matière qui lui est propre. Mais pour comprendre ce qu'elle est, il faut qu'il la compare avec tout ce qui est au-dessus de lui et tout ce qui est au-dessous, afin de reconnaître ses justes bornes.

Qu'il ne s'arrête donc pas à regarder simplement les objets qui l'environnent. Qu'il contemple la nature dans sa haute et pleine majesté. Qu'il considère cette éclatante lumière, mise comme une lampe éternelle, pour éclairer l'univers. Que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit. Et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même

n'est qu'un point très délicat, à l'égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent. Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre. Elle se lassera plutôt de concevoir, que la nature de fournir. Tout ce que nous voyons du monde n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'approche de l'étendue de ses espaces. Nous avons beau enfler nos conceptions, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie, dont le centre est par tout, la circonférence nulle part. Enfin c'est un des plus grands caractères sensibles de la toute puissance de Dieu que notre imagination se perde dans cette pensée.

Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est, au prix de ce qui est. Qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature. Et que de ce que lui paraîtra ce petit cachot, où il se trouve logé, c'est-à-dire ce monde visible, il apprenne à estimer la terre, les Royaumes, les villes, et soi-même son juste prix.

Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? Qui le peut comprendre ? Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron, par exemple, lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes. Que divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces, et ses conceptions ; et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours. Il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui peindre non seulement l'univers visible, mais encore tout ce qu'il est capable de concevoir de l'immensité de la nature, dans l'enceinte de cet atome imperceptible. Qu'il y voie une infinité de mondes, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible ;

dans cette terre des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné, trouvant encore dans les autres la même chose, sans fin et sans repos. Qu'il se perde dans ces merveilles aussi étonnantes par leur petitesse que les autres par leur étendue. Car, qui n'admirera que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit maintenant un colosse, un monde, ou plutôt un tout, à l'égard de la dernière petitesse où l'on ne peut arriver ?

Que si considérera de la sorte, s'effrayera sans doute, de se voir comme suspendu dans la masse que la nature lui a donné entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, dont il est également éloigné. Il tremblera dans la vue de ces merveilles ; et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption.

Car enfin, qu'est-ce l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Il est infiniment éloigné des deux extrêmes ; et son être n'est pas moins distant du néant d'où il est tiré, que de l'infini où il est englouti.

Son intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que son corps dans l'étendue de la nature ; et tout ce qu'elle peut faire est d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel d'en connaître ni le principe ni la fin. Toutes choses sont sorties du néant, et portées jusqu'à l'infini. Qui peut suivre ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend ; nul autre ne le peut faire.

Cet état qui tient le milieu entre les extrêmes. Trop de bruit nous assourdit ; trop de lumière nous éblouit ; trop de distance, et trop de proximité empêchent la vue ; trop de longueur, et trop de breveté obscurcissent un discours ; trop de plaisir incommode ; trop de consonances déplaisent. Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid. Les qualités excessives

nous sont ennemies, et non pas sensibles. Nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêchent l'esprit ; trop et trop peu de nourritures troublent ses actions ; trop et trop peu d'instruction l'abêtissent. Les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient pas, et nous ne sommes point à leur égard. Elles nous échappent, ou nous à elles.

Voilà notre état véritable. C'est ce qui resserre nos connaissances en de certaines bornes que nous ne passons pas ; incapables de savoir tout, et d'ignorer tout absolument. Nous sommes sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants entre l'ignorance et la connaissance ; et si nous pensons aller plus avant, notre objet branle, et échappe nos prises ; il se dérobe, et fuit d'une fuite éternelle : rien ne le peut arrêter. C'est notre condition naturelle, et toutefois la plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir d'approfondir tout, et d'édifier une tour, qui s'élève jusqu'à l'infini. Mais tout notre édifice craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.

(XXII, « Connaissance générale de l'homme »)

Je puis bien concevoir un homme sans mains, sans pieds ; et je le concevrais même sans tête ; si l'expérience ne m'apprenait que c'est par là qu'il pense. C'est donc la pensée qui fait l'être de l'homme, et sans quoi on ne le peut concevoir.

Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous ? Est-ce la main ? Est-ce le bras ? Est-ce la chair ? Est-ce le sang ? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel.

L'homme est si grand, que sa grandeur paraît même en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. Il est vrai que c'est être misérable, que de se connaître misérable ; mais c'est aussi être grand, que de connaître qu'on est misérable. Ainsi, toutes ses misères prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand Seigneur, misères d'un Roi dépossédé.

Qui se trouve malheureux de n'être pas Roi, sinon un Roi dépossédé ? Trouverait-on Paul Émile malheureux de n'être plus consul ? Au contraire, tout le monde trouvait qu'il était heureux de l'avoir été ; parce que sa condition n'était pas de l'être toujours. Mais on trouvait Persée si malheureux de n'être plus Roi, parce que sa condition était de l'être toujours, qu'on trouvait étrange qu'il pût supporter la vie. Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche ? Et qui ne se trouve malheureux de n'avoir qu'un œil ? On ne s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux ; mais on est inconsolable de n'en avoir qu'un.

Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme, et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime.

Si d'un côté cette fausse gloire que les hommes cherchent est une grande marque de leur misère, et de leur bassesse, c'en est une aussi de leur excellence. Car quelques possessions qu'il ait sur la terre, de quelque santé et commodité essentielle qu'il jouisse, il n'est pas satisfait s'il n'est dans l'estime des hommes. Il estime si grande la raison de l'homme, que quelque avantage qu'il ait dans le monde, il se croit malheureux, s'il n'est placé aussi avantageusement dans la raison de l'homme. C'est la plus belle place du monde : rien ne le peut détourner de ce désir ; et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme. Jusque-là que ceux qui méprisent le plus les hommes et qui les égalent aux bêtes en veulent encore être admirés, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment ; leur nature qui est plus forte que toute leur raison les convainquant plus fortement de la grandeur de l'homme, que la raison ne les convainc de sa bassesse.

L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme

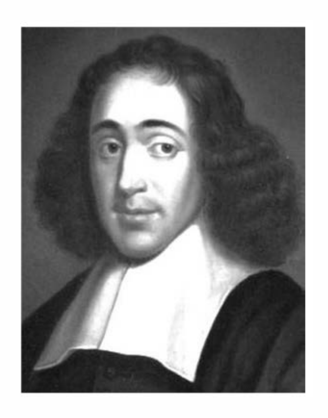
pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue ; parce qu'il sait qu'il meurt ; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien.

Ainsi, toute notre dignité consiste dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée. Travaillons donc à bien penser. Voilà le principe de la morale.

Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre. Mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre.

Que l'homme donc s'estime son prix. Qu'il s'aime ; car il a en lui une nature capable de bien ; mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise parce que cette capacité est vide ; mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle. Qu'il se haïsse ; qu'il s'aime : il a en lui la capacité de connaître la vérité, et d'être heureux ; mais il n'a point de vérité ou constante ou satisfaisante. Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver, à être prêt et dégagé de passions pour la suivre où il la trouvera ; et sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions, je voudrais qu'il haït en soi la concupiscence qui la détermine d'elle-même ; afin qu'elle ne l'aveuglât point en faisant son choix, et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi. »

(XXIII, « Grandeur de l'homme »)



Baruch Spinoza *(1632-1677)*

En se donnant pour objectif de cerner par la seule raison des concepts majeurs tels que la totalité, la nécessité ou l'éternité pour définir la nature des choses, Baruch Spinoza pose les fondements d'un authentique système philosophique.

Certains y verront uniquement un système du monde et de Dieu, imbriquant l'intemporel et le nécessaire dans la recherche de la sagesse, non sans quelques incohérences au regard de la réflexion philosophique moderne, peu apte à considérer dans une même perspective l'homme et le tout, l'éternité et le temps.

Spinoza envisage clairement la philosophie comme la conscience de soi, du monde et de Dieu, alliant dans une même quête la rigueur démonstrative et l'expérience de la béatitude. Au-delà du quotidien éphémère, il prône d'emprunter le chemin vers ce qu'il considère comme un « bien véritable », pour accéder à « une éternité de joie souveraine et parfaite ».

De toute évidence, il s'agit là d'une éthique, de ce qu'il faut bien considérer comme une véritable doctrine de la liberté, fondée sur des valeurs nouvelles conférées à la raison et à l'entendement, désignant l'homme non pas comme un être de connaissance, mais de désir, pour déployer et perpétuer son existence comme corps et comme esprit.

Traité de la réforme de l'entendement et de la voie qui mène à la vraie connaissance des choses

L'expérience m'ayant appris à reconnaître que tous les événements ordinaires de la vie commune sont choses vaines et futiles, et que tous les objets de nos craintes n'ont rien en soi de bon ni de mauvais et ne prennent ce caractère qu'autant que l'âme en est touchée, j'ai pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable et capable de se communiquer aux hommes, un bien qui puisse remplir seul l'âme tout entière, après qu'elle a rejeté tous les autres biens, en un mot, un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur. (I, 1)

Je méditais donc en moi-même sur cette question : est-il possible que je parvienne à diriger ma vie suivant une nouvelle règle, ou du moins à m'assurer qu'il en existe une, sans rien changer toutefois à l'ordre actuel de ma conduite, ni m'écarter des habitudes communes ? Chose que j'ai souvent essayée, mais toujours vainement. Les objets en effet qui se présentent le plus fréquemment dans la vie, et où les hommes, à en juger par leurs œuvres, placent le souverain bonheur, se peuvent réduire à trois, les richesses, la réputation, la volupté. Or, l'âme est si fortement occupée tour à tour de ces trois objets qu'elle est à peine capable de songer à un autre bien. (I, 3)

La volupté surtout enchaîne l'âme avec tant de puissance qu'elle s'y repose comme en un bien véritable, et c'est ce qui contribue le plus à éloigner d'elle toute autre pensée ; mais après la jouissance vient la tristesse, et si l'âme n'en est pas possédée tout entière, elle en est du moins troublée et comme émoussée. Les honneurs et les richesses n'occupent pas non plus faiblement

une âme, surtout quand on recherche toutes ces choses pour elles-mêmes, en s'imaginant qu'elles sont le souverain bien. (I, 4)

La réputation occupe l'âme avec plus de force encore ; car l'âme la considère toujours comme étant par soi-même un bien, et en fait l'objet suprême où tendent tous ses désirs. Ajoutez que le repentir n'accompagne point la réputation et les richesses, comme il fait la volupté ; plus au contraire on possède ces avantages, et plus on éprouve de joie, plus par conséquent on est poussé à les accroître ; que si nos espérances à cet égard viennent à être trompées, nous voilà au comble de la tristesse. Enfin, la recherche de la réputation est pour nous une forte entrave, parce qu'il faut nécessairement, pour l'atteindre, diriger sa vie au gré des hommes, éviter ce que le vulgaire évite et courir après ce qu'il recherche. (I, 5)

Et bientôt une méditation attentive me conduisit jusqu'à reconnaître que je quittais, à considérer le fond des choses, des maux certains pour un bien certain. Je me voyais en effet jeté en un très grand danger, qui me faisait une loi de chercher de toutes mes forces un remède, même incertain ; à peu près comme un malade, attaqué d'une maladie mortelle, qui, prévoyant une mort certaine s'il ne trouve pas un remède, rassemble toutes ses forces pour chercher ce remède sauveur, quoique incertain s'il parviendra à le découvrir ; et il fait cela, parce qu'en ce remède est placée toute son espérance. Et véritablement, tous les objets que poursuit le vulgaire non seulement ne fournissent aucun remède capable de contribuer à la conservation de notre être, mais ils y font obstacle ; car ce sont ces objets mêmes qui causent plus d'une fois la mort des hommes qui les possèdent et toujours celle des hommes qui en sont possédés. (I, 7)

Notre bonheur et notre malheur dépendent uniquement de la nature de l'objet que nous aimons ; car les choses qui ne nous inspirent point d'amour n'excitent ni discordes ni douleur quand elles nous échappent, ni jalousie quand elles sont au pouvoir d'autrui, ni crainte, ni haine, en un mot, aucune passion ; au lieu que tous ces maux sont la suite inévitable de notre attachement aux choses périssables, comme sont celles dont nous avons parlé tout à l'heure. (I, 9)

Au contraire, l'amour qui a pour objet quelque chose d'éternel et d'infini nourrit notre âme d'une joie pure et sans aucun mélange de tristesse, et c'est vers ce bien si digne d'envie que doivent tendre tous nos efforts. (I, 10)

Le bien et le mal ne se disent que d'une façon relative, en sorte qu'un seul et même objet peut être appelé bon ou mauvais, selon qu'on le considère sous tel ou tel rapport ; et de même pour la perfection et l'imperfection. Nulle chose, considérée en elle-même, ne peut être dite parfaite ou imparfaite, et c'est ce que nous comprendrons surtout quand nous saurons que tout ce qui arrive, arrive selon l'ordre éternel et les lois fixes de la nature. (II, 12)

Voilà donc la fin à laquelle je dois tendre : acquérir cette nature humaine supérieure, et faire tous mes efforts pour que beaucoup d'autres l'acquièrent avec moi ; en d'autres termes, il importe à mon bonheur que beaucoup d'autres s'élèvent aux mêmes pensées que moi, afin que leur entendement et leurs désirs soient en accord avec les miens ; pour cela, il suffit de deux choses : d'abord de comprendre la nature universelle autant qu'il est nécessaire pour acquérir cette nature humaine supérieure ; ensuite d'établir une société telle que le plus grand nombre

puisse parvenir facilement et sûrement à ce degré de perfection. (II, 14)

Avant tout, il faut chercher le moyen de guérir l'entendement, de le corriger autant qu'il est possible dès le principe, afin que, prémuni contre l'erreur, il ait de toute chose une parfaite intelligence. On peut déjà voir par là que je veux ramener toutes les sciences à une seule fin, qui est de nous conduire à cette souveraine perfection de la nature humaine dont nous avons parlé ; en sorte que tout ce qui, dans les sciences, n'est pas capable de nous faire avancer vers notre fin doit être rejeté comme inutile ; c'est-à-dire, d'un seul mot, que toutes nos actions, toutes nos pensées doivent être dirigées vers cette fin. (II, 16)

À y regarder de près, tous nos modes de perception peuvent se ramener à quatre :

I. Il y a une perception que nous acquérons par ouï-dire, ou au moyen de quelque signe que chacun appelle comme il lui plaît.

II. Il y a une perception que nous acquérons à l'aide d'une certaine expérience vague, c'est-à-dire d'une expérience qui n'est point déterminée par l'entendement, et qu'on n'appelle de ce nom que parce qu'on a éprouvé que tel fait se passe d'ordinaire ainsi, que nous n'avons à lui opposer aucun fait contradictoire, et qu'il demeure, pour cette raison, solidement établi dans notre esprit.

III. Il y a une perception dans laquelle nous concluons une chose d'une autre chose, mais non d'une manière adéquate. C'est ce qui arrive lorsque nous recueillons une cause dans un certain effet, ou bien lorsque nous tirons une conclusion de quelque fait général constamment accompagné d'une certaine propriété.

IV. Enfin, il y a une perception qui nous fait saisir la chose par la seule vertu de son essence, ou bien par la connaissance que nous avons de sa cause immédiate. (IV, 19)

Pour choisir parmi ces divers modes de perception le meilleur, nous avons besoin d'énumérer rapidement les moyens nécessaires pour atteindre la fin que nous nous proposons ; ce sont les suivants :

I. Connaître notre nature, puisque c'est elle que nous désirons perfectionner, et connaître aussi la nature des choses, mais autant seulement qu'il nous est nécessaire ;

II. Rassembler par ce moyen les différences, les ressemblances et les oppositions des choses ;

III. Savoir ainsi véritablement ce qu'elles peuvent et ce qu'elles ne peuvent point pâtir ;

IV. Et comparer ce résultat avec la nature et la puissance de l'homme. On verra ainsi le degré suprême de la perfection à laquelle il est donné à l'homme de parvenir. (V, 25)

Après ces considérations, il nous reste à chercher quel est le mode de perception que nous devons choisir.

Premier mode. Il est évident de soi-même que le ouï-dire ne nous donne jamais des choses qu'une connaissance fort incertaine, et qu'il n'atteint jamais leur essence, comme cela est manifeste dans l'exemple que nous avons donné ; or l'on ne connaît l'existence propre de chaque chose qu'à la condition de connaître son essence, comme on le verra dans la suite : j'en conclus que toute certitude obtenue par ouï-dire doit être bannie du domaine de la science. Car le simple ouï-dire, sans un développement préalable de l'entendement de chacun, ne peut faire d'impression sur personne. (V, 26)

Deuxième mode. On ne peut pas même dire de ce mode qu'il ait l'idée de la proportion qu'il cherche à découvrir. Outre qu'il donne toujours un résultat tout à fait incertain et jamais définitivement acquis, il ne saisit les choses de la nature que par leurs accidents, dont la claire intelligence présuppose la connaissance des essences mêmes. Je conclus que ce mode doit être rejeté comme le premier. (V, 27)

Troisième mode. Il faut reconnaître qu'il nous donne l'idée de la chose, et qu'il nous permet de conclure sans risque de nous tromper ; néanmoins, il n'a pas en soi la vertu de nous mettre en possession de la perfection à laquelle nous aspirons. (V, 28)

Le quatrième mode seul saisit l'essence adéquate de la chose, et d'une manière infaillible ; c'est donc celui dont nous devrons faire principalement usage. Or, comment doit-on s'y prendre pour arriver, par ce mode de connaissance, à l'intelligence des choses qui nous sont inconnues, et cela dans le plus bref délai ? C'est ce que nous allons expliquer. (V, 29)

L'entendement par la vertu qui est en lui se façonne des instruments intellectuels, au moyen desquels il acquiert de nouvelles forces pour de nouvelles œuvres intellectuelles, produisant, à l'aide de ces œuvres, de nouveaux instruments, c'est-à-dire se fortifiant pour de nouvelles recherches, et c'est ainsi qu'il s'avance de progrès en progrès jusqu'à ce qu'il ait atteint le comble de la sagesse. […]

Pour savoir que je sais, il est nécessaire d'abord que je sache. (VI, 31)

Mais puisque l'homme n'a besoin d'aucun signe pour reconnaître la vérité, et qu'il lui suffit de posséder les essences objectives des choses, ou, ce qui revient au même, les idées,

pour bannir le doute loin de lui, il s'ensuit que la vraie méthode ne consiste pas à rechercher le signe de la vérité, les idées une fois acquises, mais que la vraie méthode enseigne dans quel ordre nous devons chercher la vérité elle-même, ou les essences objectives des choses, ou les idées. (VII, 36)

La méthode doit nécessairement traiter de la faculté de raisonner et de la faculté de concevoir : je veux dire que la méthode n'est pas le raisonnement lui-même par lequel nous concevons les causes des choses, et qu'elle est encore bien moins la conception même de ces causes. Toute la méthode se réduit à comprendre ce qu'est l'idée vraie, à la distinguer de toutes les perceptions qui ne sont pas elle, à interroger sa nature, et à connaître par là la puissance de notre intelligence, et à gouverner tellement notre esprit qu'il comprenne tout ce qu'il lui est donné de comprendre selon la loi que nous lui faisons, en lui dictant, pour l'aider, certaines règles bien déterminées et en lui évitant d'inutiles efforts. (VII, 37)

L'esprit, à mesure qu'il acquiert de nouvelles idées, acquiert de nouveaux instruments à l'aide desquels il s'élève avec plus de facilité à des conceptions nouvelles. [...] Il faut qu'avant toutes choses il existe en nous une idée vraie, semblable à un instrument naturel, et qu'en même temps qu'elle est comprise par l'esprit elle nous fasse comprendre la différence qui existe entre elle et toutes les autres perceptions. C'est en cela que consiste une partie de la méthode ; et, comme il est clair que l'esprit se comprend d'autant mieux qu'il a l'intelligence d'un plus grand nombre d'objets de la nature, il en résulte que cette partie de la méthode sera d'autant plus parfaite que l'esprit aura l'intelligence d'un plus grand nombre d'objets, et qu'elle sera absolument parfaite quand l'esprit connaîtra l'Être absolument parfait, soit en tendant vers lui, soit en se repliant sur soi-même.

Plus l'esprit connaît d'objets, mieux il comprend et ses propres forces et l'ordre de la nature ; mais mieux il connaît ses propres forces, plus facilement il peut se diriger lui-même et se tracer des règles ; et mieux il connaît l'ordre de la nature, plus facilement il peut, en se gouvernant, s'épargner de vains efforts. (VII, 40)

L'âme est capable de sentir et de percevoir de plusieurs manières, non pas elle-même, non pas les choses qui existent, mais seulement les choses qui ne sont ni en elle-même ni ailleurs : en un mot, l'âme, par sa seule vertu, peut créer des sensations, des idées, sans rapport avec les choses, à ce point qu'ils la considèrent presque comme un dieu. [...] Notre âme possède une telle liberté qu'elle a le pouvoir et de nous contraindre et de se contraindre elle-même et de contraindre jusqu'à sa liberté elle-même. En effet, lorsque l'âme a feint quelque chose et qu'elle a donné son assentiment à cette fiction, il ne lui est plus possible de se représenter ou de feindre la même chose d'une manière différente ; et en outre, elle se trouve condamnée à se représenter toutes choses de façon qu'elles soient en accord avec la fiction primitive. (VIII, 60)

Si l'esprit applique son attention à une chose feinte et fausse de sa nature, pour la considérer, la comprendre, et en déduire régulièrement les vérités qu'on en peut inférer, il lui sera facile de mettre à découvert sa fausseté ; au contraire, que l'idée feinte soit vraie de sa nature, et que l'esprit s'y applique pour la comprendre et en déduire régulièrement les vérités qui en découlent, il procédera heureusement de déduction en déduction, sans que la chaîne se rompe. (VIII, 61)

Nous n'avons donc pas à craindre de feindre une chose, du moment que nous en avons une perception claire et distincte. (VIII, 62)

Jamais il n'y a dans l'âme aucun doute produit par la chose même dont on doute, c'est-à-dire que s'il n'y a dans l'âme qu'une seule idée, qu'elle soit vraie ou fausse, aucun doute, aucune certitude même ne sera produite, mais seulement une certaine sensation. Car l'idée n'est en soi rien autre qu'une certaine sensation ; le doute viendra d'une autre idée qui ne sera ni assez claire, ni assez distincte pour que nous puissions en conclure rien de certain au sujet de la chose dont il s'agit, c'est-à-dire qu'en général l'idée qui nous jette dans le doute n'est pas claire et distincte. (X, 78)

Si donc on procède rigoureusement en recherchant d'abord ce qu'il faut d'abord rechercher, sans jamais passer un anneau de la chaîne qui unit les choses, si on sait comment il faut déterminer les questions avant de les résoudre, on n'aura jamais que des idées très certaines, c'est-à-dire claires et distinctes ; car le doute n'est autre chose que la suspension de l'esprit sur une affirmation ou une négation qu'il prononcerait sans hésiter, s'il n'ignorait quelque chose dont le défaut rend sa connaissance imparfaite. D'où il faut conclure que le doute résulte toujours de ce que l'on a procédé sans ordre dans ses recherches. (X, 80)

La mémoire est fortifiée par le secours de l'entendement, et aussi sans le secours de l'entendement. Car, en premier lieu, plus une chose est intelligible, plus facilement elle est retenue ; et au contraire, moins elle est intelligible, plus facilement nous l'oublions. (XI, 44)

La mémoire est fortifiée aussi sans le secours de l'entendement, et cela par la force avec laquelle l'imagination ou le sens qu'on appelle commun est frappé de quelque objet corporel particulier. Je dis particulier, car ce n'est que par les objets particuliers que l'imagination est frappée. […] Puis donc que la mémoire est fortifiée par l'entendement et aussi sans l'entendement, il faut en

conclure qu'elle est quelque chose de différent de l'entendement, et que, dans l'entendement considéré en soi, il n'y a ni mémoire ni oubli. (XI, 82)

Que sera donc la mémoire ? Bien autre chose que la sensation même des impressions du cerveau, accompagnée de l'idée d'une durée déterminée qui s'est écoulée depuis cette sensation. C'est ce que montre bien la réminiscence : car alors l'âme pense à la sensation, mais sans la notion d'une durée continue ; et ainsi l'idée de cette sensation n'est pas la durée même de la sensation, c'est-à-dire la mémoire elle-même. [...] Plus une chose est intelligible, plus il est facile de la retenir. D'où il résulte que nous ne pourrons pas ne pas retenir une chose extrêmement particulière et suffisamment intelligible. (XI, 83)

Comme les mots sont une partie de l'imagination, c'est-à-dire que, selon qu'une certaine disposition du corps fait qu'ils se sont arrangés vaguement dans la mémoire, nous nous formons beaucoup d'idées chimériques, il ne faut pas douter que les mots, ainsi que l'imagination, puissent être cause de beaucoup de grossières erreurs, si nous ne nous tenons fort en garde contre eux. (XI, 88)

Joignez à cela qu'ils sont constitués arbitrairement et accommodés au goût du vulgaire, si bien que ce ne sont que des signes des choses telles qu'elles sont dans l'imagination, et non pas telles qu'elles sont dans l'entendement ; vérité évidente si l'on considère que la plupart des choses qui sont seulement dans l'entendement ont reçu des noms négatifs, comme immatériel, infini, etc., et beaucoup d'autres idées qui, quoique réellement affirmatives, sont exprimées sous une forme négative, telle qu'incréé, indépendant, infini, immortel, et cela parce que nous imaginons beaucoup plus facilement les contraires de ces idées,

et que ces contraires, se présentant les premiers aux premiers hommes, ont usurpé les noms affirmatifs. Il y a beaucoup de choses que nous affirmons et que nous nions parce que telle est la nature des mots, et non pas la nature des choses. Or, quand on ignore la nature des choses, rien de plus facile que de prendre le faux pour le vrai. (XI, 89)

Évitons encore une grande cause de confusion qui empêche l'entendement de se réfléchir en lui-même. La voici : lorsque nous ne faisons pas de distinction entre l'imagination et l'intellection, nous croyons que les choses que nous imaginons plus facilement sont plus claires pour nous, et que tout ce que nous imaginons, nous le comprenons : d'où il résulte que nous mettons le premier ce qui doit être mis le dernier ; l'ordre naturel de notre marche se trouve renversé, et il n'y a plus de conclusion légitime. (XI, 90)

Lorsque l'esprit s'applique à une certaine pensée, pour l'examiner et en déduire dans un bon ordre ce qui peut en être légitimement déduit, si elle est fausse, il en découvrira la fausseté ; si, au contraire, elle est vraie, alors il continuera heureusement et sans interruption à en déduire des vérités ; cela, dis-je, est nécessaire à notre sujet, car nos pensées n'ont hors d'elles-mêmes aucun fondement sur lequel elles aient à s'appuyer. (XIV, 104)

Énumérons donc ici les propriétés de l'entendement, examinons-les, et commençons à traiter de nos instruments naturels.

Les propriétés de l'entendement que j'ai principalement remarquées et que je comprends clairement sont les suivantes :

I. Il enveloppe la certitude, c'est-à-dire qu'il sait que les choses sont formellement telles qu'elles sont objectivement en lui-même.

II. Il perçoit certaines choses, c'est-à-dire qu'il forme certaines idées absolument, et d'autres en les tirant d'idées antérieures ;

ainsi il forme l'idée de la quantité d'une manière absolue, indépendamment de toute autre pensée ; mais il ne forme les idées de mouvement qu'en considérant l'idée de quantité.

III. Celles qu'il forme absolument expriment l'infinité ; celles qu'il tire d'autres idées sont déterminées. Ainsi, l'idée de quantité, si elle est perçue dans une cause déterminée, détermine la quantité ; comme lorsqu'on perçoit un corps formé par le mouvement d'un plan, ou un plan par le mouvement d'une ligne, ou enfin une ligne par le mouvement d'un point : toutes perceptions qui ne servent pas à comprendre, mais à déterminer la quantité. Ce qui le prouve, c'est que nous les concevons comme formées en quelque sorte par le mouvement ; et cependant le mouvement n'est perçu que lorsqu'on a perçu la quantité ; et nous pouvons même continuer le mouvement à l'infini pour former une ligne infinie, ce que nous ne pourrions faire, si nous n'avions l'idée d'une quantité infinie.

IV. Il forme les idées positives avant les négatives.

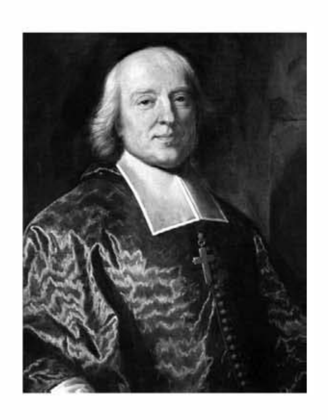
V. Il perçoit les choses, non pas tant sous la condition de la durée que sous un certain caractère d'éternité et en nombre infini ; ou plutôt, en percevant les choses, il ne considère ni le nombre ni la durée, au lieu que, quand il imagine, il les perçoit dans un nombre déterminé, dans une durée et avec une quantité déterminées.

VI. Les idées que nous formons claires et distinctes semblent résulter de la seule nécessité de notre nature, de telle sorte qu'elles semblent dépendre de notre seul pouvoir ; c'est le contraire pour les idées confuses, car elles sont formées souvent malgré nous.

VII. L'esprit peut déterminer de plusieurs manières les idées que l'entendement tire d'autres idées ; comme, par exemple, pour déterminer le plan d'une ellipse, il suppose une pointe adhérente à une corde qui se meut autour de deux centres, ou bien il conçoit une infinité de points toujours dans le même rapport et dans un rapport déterminé à une ligne droite donnée,

ou un cône coupé par un plan oblique, de telle sorte que l'angle d'inclinaison soit plus grand que l'angle au sommet du cône; ou enfin il s'y prend d'une infinité d'autres manières.

VIII. Plus les idées expriment de perfection dans leur objet, plus elles sont parfaites; car nous n'admirons pas autant l'architecte qui a tracé le plan d'une petite chapelle que celui qui a conçu un temple magnifique. (XIV, 108)



Jacques-Bénigne Bossuet *(1627-1704)*

Homme de tradition ayant pour références une foi sans limites et un amour inconsidéré pour l'ordre, Jacques-Bénigne Bossuet sera considéré comme l'un des esprits les plus brillants de son temps, doué d'une intelligence hors du commun. C'est ainsi qu'il se posera naturellement en pourfendeur des idées nouvelles défendues par certains de ses contemporains, tels Descartes, Pascal, Spinoza ou Leibniz.

Avec une constance remarquable, il ne cessera d'affirmer qu'il ne défend aucune opinion personnelle ou particulière, mais tient seulement à rendre accessible et compréhensible à tous « l'éternelle vérité de l'Église ». Ce qui lui vaudra le titre officieux de chef moral de l'Église de France.

Mais le siècle dans lequel il voit le jour est en crise et connaît de profondes mutations aux plans littéraire, artistique, scientifique et, naturellement, philosophique. Une forme de pensée résolument révolutionnaire s'empare des esprits les plus éveillés et créatifs de ce temps, reléguant dans le passé

les conceptions trop rigoristes d'une Église catholique figée sur la Bible et une tradition d'un autre temps.

La pensée de Bossuet en fera les frais, mais l'œuvre de celui qui deviendra évêque de Meaux en 1681 et le restera jusqu'à sa mort demeure incomparable, tant ses oraisons funèbres que ses innombrables sermons, son abondante correspondance et ses ouvrages polémiques ou spirituels.

Sermon sur l'ambition

Premier point

La félicité demande deux choses : pouvoir ce qu'on veut, vouloir ce qu'il faut. Le dernier, aussi nécessaire : car comme, si vous ne pouvez pas ce que vous voulez, votre volonté n'est pas satisfaite ; de même, si vous ne voulez pas ce qu'il faut, votre volonté n'est pas réglée ; et l'un et l'autre l'empêche d'être bienheureuse, parce que la volonté qui n'est pas contente est pauvre, aussi la volonté qui n'est pas réglée est malade ; ce qui exclut nécessairement la félicité, qui n'est pas moins la santé parfaite de la nature que l'affluence universelle du bien. Donc, également nécessaire de désirer ce qu'il faut que de pouvoir exécuter ce qu'on veut.

Lorsque vous ne pouvez pas ce que vous voulez, c'est que vous en avez été empêché par une cause étrangère ; et lorsque vous ne voulez pas ce qu'il faut, le défunt en arrive toujours infailliblement par votre propre dépravation : si bien que le premier n'est tout au plus qu'un pur malheur, et le second toujours une faute ; et en cela même que c'est une faute, qui ne voit, s'il a des yeux,

que c'est sans comparaison un plus grand malheur ? Ainsi, l'on ne peut nier sans perdre le sens qu'il ne soit bien plus nécessaire à la félicité véritable d'avoir une volonté bien réglée que d'avoir une puissance bien étendue.

Aveugles, qu'entreprenons-nous ? La félicité a deux parties, et nous croyons la posséder tout entière pendant que nous faisons une distraction violente de ses deux parties. Encore rejetons-nous la plus nécessaire ; et celle que nous choisissons, étant séparée de sa compagne, bien loin de nous rendre heureux, ne fait qu'augmenter le poids de notre misère. Car que peut servir la puissance à une volonté déréglée, sinon qu'étant misérable en voulant le mal, elle le devient encore plus en l'exécutant ? […] En joignant l'exécution au mauvais désir, c'est jeter du poison sur une plaie déjà mortelle, c'est ajouter le comble. N'est-ce pas mettre le feu à l'humeur maligne dont le venin nous dévore déjà les entrailles ? […] C'est donc le dernier des aveuglements, avant que notre volonté soit bien ordonnée, de désirer une puissance qui se tournera contre nous-mêmes, et sera fatale à notre bonheur, parce que sera funeste à notre vertu.

Que demandez-vous, ô mortels ? Quoi ? Que Dieu vous donne beaucoup de puissance ? […] Vous ne savez ce que vous demandez. Considérez bien où vous êtes ; voyez la mortalité qui vous accable, regardez cette figure du monde qui passe.

Parmi tant de fragilité, sur quoi pensez-vous soutenir cette grande idée de puissance ? Certainement un si grand nom doit être appuyé sur quelque chose : et que trouverez-vous sur la terre qui ait assez de force et de dignité pour soutenir le nom de puissance ? Ouvrez les yeux, pénétrez l'écorce : la plus grande puissance du monde ne peut s'étendre plus loin que d'ôter la vie à un homme ; est-ce donc un si grand effort que de faire mourir

un mortel, que de hâter de quelques moments le cours d'une vie qui se précipite d'elle-même ?

Je crois que vous voyez maintenant, Messieurs, quelle sorte de puissance nous devons désirer durant cette vie : puissance pour régler nos mœurs, pour modérer nos passions [...], puissance sur nous-mêmes, puissance contre nous-mêmes, ou plutôt, dit saint Augustin, puissance pour nous-mêmes contre nous-mêmes. Ô puissance peu enviée ! et toutefois c'est la véritable. Car on combat notre puissance en deux sortes : ou bien en nous empêchant dans l'exécution de nos entreprises, ou bien en nous troublant dans le droit que nous avons de nous résoudre ; on attaque dans ce dernier l'autorité même du commandement, et c'est la véritable servitude.

Il n'y a point de plus grand obstacle à se commander soi-même que d'avoir autorité sur les autres.

Pour guérir la volonté, il faut réprimer la puissance. [...]

Comment donc est-ce guérir la volonté que de laisser le venin dans le fond du cœur ? Voici le secret : on se lasse de vouloir toujours l'impossible, de faire toujours des desseins à faux, de n'avoir que la malice du crime. C'est pourquoi une malice frustrée commence à déplaire ; on se remet, on revient à soi à la faveur de son impuissance ; on prend aisément le parti de modérer ses désirs. On le fait premièrement par nécessité ; mais enfin, comme la contrainte est importune, on y travaille sérieusement et de bonne foi, et on bénit son peu de puissance, le premier appareil qui a donné le commencement à la guérison.

Par une raison contraire, qui ne voit que plus on sort de la dépendance, plus on rend ses vices indomptables ? Nous sommes des enfants qui avons besoin d'un tuteur sévère, la difficulté ou la crainte. Si on lève ces empêchements, nos inclinations corrompues

commencent à se remuer et à se produire, et oppriment notre liberté sous le joug de leur licence effrénée. Ha ! nous ne le voyons que trop tous les jours.

Ainsi vous voyez, Messieurs, combien la fortune est trompeuse, puisque, bien loin de nous donner la puissance, elle ne nous laisse pas même la Liberté.

Celui-là sera le maître de ses volontés, qui saura modérer son ambition, qui se croira assez puissant pourvu qu'il puisse régler ses désirs, et être assez désabusé des choses humaines pour ne point mesurer sa félicité à l'élévation de sa fortune.

La vertu ordinairement n'est pas assez souple pour ménager la faveur des hommes ; et le vice, qui met tout en œuvre, est plus actif, plus pressant, plus prompt que la vertu, qui ne sort point de ses règles, qui ne marche qu'à pas comptés, qui ne s'avance que par mesure. Ainsi, vous vous ennuierez d'une si grande lenteur ; peu à peu votre vertu se relâchera, et après elle abandonnera tout à fait sa première régularité, pour s'accommoder à l'humeur du monde. Ha ! que vous feriez bien plus sagement de renoncer tout à coup à l'ambition ! Peut-être qu'elle vous donnera quelques légères inquiétudes ; mais toujours en aurez-vous bien meilleur marché, et il vous sera bien plus aisé de la retenir que lorsque vous lui aurez laissé prendre goût aux honneurs et aux dignités. Vivez donc content de ce que vous êtes, et surtout que le désir de faire du bien ne vous fasse pas désirer une condition plus relevée.

Second point

Au lieu d'aller à un bien solide et éternel, sur lequel le hasard ne domine pas, et de mépriser par cette vue la fortune toujours

changeante, la persuasion de son inconstance fait qu'on se donne tout à fait à elle, pour trouver des appuis contre elle-même.

Ô homme, que penses-tu faire, et pourquoi te travailles-tu vainement ?

— Mais je saurai bien m'affermir et profiter de l'exemple des autres : j'étudierai le défaut de leur politique et le faible de leur conduite, et c'est là que j'apporterai le remède.

— Folle précaution ! car ceux-là ont-ils profité de l'exemple de ceux qui les précèdent ? Ô homme, ne te trompe pas : l'avenir a des événements trop bizarres, et les pertes et les fuites entrent par trop d'endroits dans la fortune des hommes, pour pouvoir être arrêtées de toutes parts. Tu arrêtes cette eau d'un côté, elle pénètre de l'autre ; elle bouillonne même par-dessous la terre.

— Mais je jouirai de mon travail.

— Eh quoi ; pour dix ans de vie !

— Mais je regarde ma postérité et mon nom.

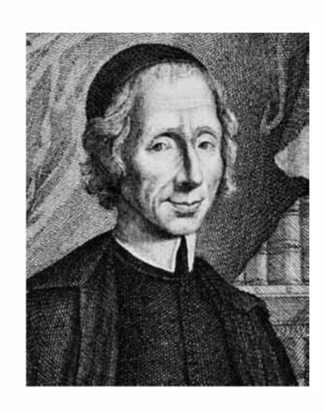
— Mais peut-être que ta postérité n'en jouira pas.

— Mais peut-être aussi qu'elle en jouira.

— Et tant de sueurs, et tant de travaux, et tant de crimes, et tant d'injustices, sans pouvoir jamais arracher de la fortune, à laquelle tu te dévoues, qu'un misérable peut-être ! Regarde qu'il n'y a rien d'assuré pour toi, non pas même un tombeau pour graver dessus tes titres superbes, seuls restes de ta grandeur abattue : l'avarice ou la négligence de tes héritiers le refuseront peut-être à ta mémoire, tant on pensera peu à toi quelques années après ta mort ! Ce qu'il y a d'assuré, c'est la peine de tes rapines, la vengeance éternelle de tes concussions et de ton ambition infinie. Ô les dignes restes de ta grandeur ! ô les belles suites de ta fortune ; ô folie ! Ô illusion, à étrange aveuglement des enfants des hommes !

Méditez ces choses ; [...] qui que vous soyez, qui croyez vous affermir sur la terre, servez-vous de cette pensée pour chercher

le solide et la consistance. Oui, l'homme doit s'affermir ; il ne doit pas borner ses desseins dans des bruites si resserrées que celle de cette vie : qu'il pense hardiment à l'éternité. En effet, il tâche, autant qu'il peut, que le fruit de son travail n'ait point de fin ; il ne peut pas toujours vivre, mais il souhaite que son ouvrage subsiste toujours : son ouvrage, c'est sa fortune, qu'il tâche, autant qu'il lui est possible, de faire voir aux siècles futurs telle qu'il l'a faite. Il y a dans l'esprit de l'homme un désir avide de l'éternité : si on le sait appliquer, c'est notre salut. Mais voici l'erreur : c'est que l'homme l'attache à ce qu'il aime ; s'il aime les biens périssables, il y médite quelque chose d'éternel ; c'est pourquoi il cherche de tous côtés des soutiens à cet édifice caduc, soutiens aussi caducs que l'édifice même qui lui paraît chancelant. Ô homme, désabuse-toi : si tu aimes l'éternité, cherche-la donc en elle-même, et ne crois pas pouvoir appliquer sa consistance inébranlable à cette eau qui passe et à ce sable mouvant.



Nicolas Malebranche *(1638-1715)*

Philosophe, prêtre oratorien et théologien, Nicolas Malebranche se recommande de saint Augustin et de Descartes, dont il ambitionne de synthétiser la pensée en donnant une place majeure à la métaphysique dans ses écrits.

Il voit en effet en elle le fondement de la pensée comme de l'action. Ce que l'homme pense, c'est son être : le seul fait de penser atteste de l'existence

de l'Être. Mais, dans le même temps, l'homme demeure un mystère, ce qui conduit Malebranche à voir dans la pensée de Descartes – le célèbre « Je pense, donc je suis » – le fait que les idées émanent de l'infini. Or cet infini, illimité par définition, prouve tout simplement l'existence de Dieu.

La pensée de Malebranche, puissante et originale, au point que Voltaire le considérera comme « l'un des plus profonds méditatifs qui aient jamais écrit », parfois difficile d'accès dans sa forme théologique, donne la priorité à la raison sur la Révélation et n'est rien moins qu'une recherche de la vérité sous l'éclairage de la lumière divine. En d'autres termes, la volonté de Dieu se subordonne à la sagesse, le système entier de l'univers étant compris dans la raison souveraine.

L'originalité de la doctrine de Malebranche consiste à définir la raison comme étant certes nécessaire, mais aussi universelle, immuable et infinie, ne pouvant donc être que celle de Dieu. Ce qui renoue avec la thèse très ancienne du caractère divin de la lumière qui éclaire tout homme. Dieu est ainsi le lieu de la connaissance sensible dans tous les domaines, tout autant que l'est, à sa manière, la connaissance rationnelle.

De la recherche de la vérité

Lorsque l'on considère les différentes occupations des hommes, il y a tout sujet de croire qu'ils ont un sentiment si bas et si grossier d'eux-mêmes ; car comme ils aiment tous la félicité et la perfection de leur être, et qu'ils ne travaillent que pour se rendre plus heureux et plus parfaits, ne doit-on pas juger qu'ils ont plus d'estime de leur corps et des biens du corps que de leur esprit et des biens de l'esprit, lorsqu'on les voit presque toujours occupés aux choses qui ont rapport aux corps,

et qu'ils ne pensent presque jamais à celles qui sont absolument nécessaires à la perfection de leur esprit ?

Le plus grand nombre ne travaille avec tant d'assiduité et de peine que pour soutenir une misérable vie, et pour laisser à leurs enfants quelques secours nécessaires à la conservation de leurs corps.

Ceux qui, par le bonheur ou le hasard de leur naissance, ne sont point sujets à cette nécessité, ne font pas mieux connaître par leurs exercices et par leurs emplois qu'ils regardent leur âme comme la plus noble partie de leur être. La chasse, la danse, le jeu, la bonne chère sont leurs occupations ordinaires. Leur âme, esclave du corps, estime et chérit tous ces divertissements, quoique tout à fait indignes d'elle. Mais, parce que leur corps a rapport à tous les objets sensibles, elle n'est pas seulement esclave du corps, mais elle l'est encore, par le corps, à cause du corps, de toutes les choses sensibles. Car c'est par le corps qu'ils sont unis à leurs parents, à leurs amis, à leur ville, à leur charge, et à tous les biens sensibles, dont la conservation leur paraît aussi nécessaire et aussi estimable que la conservation de leur être propre. Ainsi, le soin de leurs biens et le désir de les augmenter, la passion pour la gloire et pour la grandeur les agitent et les occupent infiniment plus que la perfection de leur âme.

Les savants mêmes, et ceux qui se piquent d'esprit, passent plus de la moitié de leur vie dans des actions purement animales, ou telles qu'elles donnent à penser qu'ils font plus d'état de leur santé, de leurs biens et de leur réputation que de la perfection de leur esprit. Ils étudient plutôt pour acquérir une grandeur chimérique dans l'imagination des autres hommes que pour donner à leur esprit plus de force et plus d'étendue ; ils font de leur tête une espèce de garde-meuble dans lequel ils entassent, sans discernement et sans ordre, tout ce qui porte un certain caractère d'érudition, je veux dire tout ce qui peut paraître rare et extraordinaire et exciter l'admiration des autres hommes. Ils

font gloire de ressembler à ces cabinets de curiosités et d'antiques qui n'ont rien de riche ni de solide, et dont le prix ne dépend que de la fantaisie, de la passion et du hasard ; et ils ne travaillent presque jamais à se rendre l'esprit juste et à régler les mouvements de leur cœur. Ce n'est pas toutefois que les hommes ignorent entièrement qu'ils ont une âme, et que cette âme est la principale partie de leur être. Ils ont été aussi mille fois convaincus par la raison et par l'expérience que ce n'est point un avantage fort considérable que d'avoir de la réputation, des richesses, de la santé pour quelques années ; et généralement que tous les biens du corps, et ceux qu'on ne possède que par le corps et qu'à cause du corps, sont des biens imaginaires et périssables. Les hommes savent qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, être raisonnable que d'être savant, avoir l'esprit vif et pénétrant que d'avoir le corps prompt et agile. Ces vérités ne peuvent s'effacer de leur esprit, et ils les découvrent infailliblement lorsqu'il leur plaît d'y penser. […]

Car encore que ceux qui sont plongés dans le vice et enivrés des plaisirs soient insensibles à la vérité, ils ne laissent pas d'y être unis. Elle ne les abandonne pas, ce sont eux qui l'abandonnent. Sa lumière luit dans les ténèbres, mais elle ne les dissipe pas toujours ; de même que la lumière du soleil environne les aveugles et ceux qui ferment les yeux, quoiqu'elle n'éclaire ni les uns ni les autres.

Il en est de même de l'union de notre esprit avec notre corps. […] Car, quand nous serions aussi éclairés et aussi détachés de toutes les choses sensibles que les apôtres, il est nécessaire depuis le péché que notre esprit dépende de notre corps, et que nous sentions la loi de notre chair résister et s'opposer sans cesse à la loi de notre esprit. […]

Un homme qui juge de toutes choses par ses sens, qui suit en toutes choses les mouvements de ses passions, qui n'aperçoit que ce qu'il sent, et qui n'aime que ce qui le flatte, est dans la

plus misérable disposition d'esprit où il puisse être ; dans cet état il est infiniment éloigné de la vérité et de son bien. Mais lorsqu'un homme ne juge des choses que par les idées pures de l'esprit, qu'il évite avec soin le bruit confus des créatures, et que rentrant en lui-même il écoute son souverain maître dans le silence de ses sens et de ses passions, il est impossible qu'il tombe dans l'erreur. […]

La sagesse et la vérité, la perfection et la félicité ne sont pas des biens que l'on doive espérer de son corps ; il n'y a que celui-là seul qui est au-dessus de nous et de qui nous avons reçu l'être qui le puisse perfectionner.

C'est ce que saint Augustin nous apprend par ces belles paroles : « La sagesse éternelle, dit-il, est le principe de toutes les créatures capables d'intelligence ; et cette sagesse, demeurant toujours la même, ne cesse jamais de parler à ses créatures dans le plus secret de leur raison, afin qu'elles se tournent vers leur principe : parce qu'il n'y a que la vue de la sagesse éternelle qui donne l'être aux esprits, qui puisse pour ainsi dire les achever et leur donner la dernière perfection dont ils sont capables. » […]

Le corps, selon le Sage, remplit l'esprit d'un si grand nombre de sensations, qu'il devient incapable de connaître les choses les moins cachées ; la vue du corps éblouit et dissipe celle de l'esprit, et il est difficile d'apercevoir nettement quelque vérité par les yeux de l'âme dans le temps que l'on fait usage des yeux du corps pour la connaître. Cela fait voir que ce n'est que par l'attention de l'esprit que toutes les vérités se découvrent, et que toutes les sciences s'apprennent. […]

Il est visible par toutes ces choses qu'il faut résister sans cesse à l'effort que le corps fait contre l'esprit, et qu'il faut peu à peu s'accoutumer à ne pas croire les rapports que nos sens nous font de tous les corps qui nous environnent, qu'ils nous représentent toujours comme dignes de notre application et de notre estime ; parce qu'il n'y a rien de sensible à quoi nous

devions nous arrêter, ni de quoi nous devions nous occuper. C'est une des vérités que la sagesse éternelle semble avoir voulu nous apprendre par son incarnation ; car, après avoir élevé une chair sensible à la plus haute dignité qui se puisse concevoir, il nous a fait connaître par l'avilissement où il a réduit cette même chair, c'est-à-dire par l'avilissement de ce qu'il y a de plus grand entre les choses sensibles, le mépris que nous devons faire de tous les objets de nos sens. […]

Il est absolument nécessaire que ceux qui se veulent rendre sages et heureux soient entièrement convaincus, et comme pénétrés de ce que je viens de dire. Il ne suffit pas qu'ils me croient sur ma parole ni qu'ils en soient persuadés par l'éclat d'une lumière passagère : il est nécessaire qu'ils le sachent par mille expériences et mille démonstrations incontestables : il faut que ces vérités ne se puissent jamais effacer de leur esprit, et qu'elles leur soient présentes dans toutes leurs études et dans toutes les autres occupations de leur vie. (Préface)

L'erreur est la cause de la misère des hommes ; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde ; c'est elle qui a fait naître et qui entretient dans notre âme tous les maux qui nous affligent, et nous ne devons point espérer de bonheur solide et véritable qu'en travaillant sérieusement à l'éviter. […]

S'il est donc vrai que l'erreur soit l'origine de la misère des hommes, il est bien juste que les hommes fassent effort pour s'en délivrer. Certainement leur effort ne sera point inutile et sans récompense, quoiqu'il n'ait pas tout l'effet qu'ils pourraient souhaiter. Si les hommes ne deviennent pas infaillibles, ils se tromperont beaucoup moins, et s'ils ne se délivrent pas entièrement de leurs maux ils en éviteront au moins quelques-uns. On ne doit pas en cette vie espérer une entière félicité, parce qu'ici-bas on ne doit pas prétendre à l'infaillibilité ; mais on doit travailler sans cesse à ne se point tromper, puisqu'on souhaite

sans cesse de se délivrer de ses misères. En un mot, comme on désire avec ardeur un bonheur sans l'espérer, on doit tendre avec effort à l'infaillibilité sans y prétendre.

Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait beaucoup à souffrir dans la recherche de la vérité ; il ne faut que se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en soi-même, et suivre exactement quelques règles que nous donnerons dans la suite. L'exactitude de l'esprit n'a presque rien de pénible ; ce n'est point une servitude comme l'imagination la représente ; et si nous y trouvons d'abord quelque difficulté, nous en recevons bientôt des satisfactions qui nous récompensent abondamment de nos peines ; car enfin il n'y a qu'elle qui produise la lumière et qui nous découvre la vérité. (Livre Premier, I)

L'esprit de l'homme n'étant point matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible, et sans aucune composition de parties ; mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés, à savoir : l'*entendement* et la *volonté*, lesquelles il est nécessaire d'expliquer d'abord, car il semble que les notions ou les idées qu'on a de ces deux facultés ne sont pas assez nettes ni assez distinctes.

Mais, parce que ces idées sont fort abstraites et qu'elles ne tombent point sous l'imagination, il semble à propos de les exprimer par rapport aux propriétés qui conviennent à la matière, lesquelles se pouvant facilement imaginer, rendront les notions qu'il est bon d'attacher à ces deux mots *entendement* et *volonté*, plus distinctes et même plus familières. Il faudra seulement prendre garde que ces rapports de l'esprit et de la matière ne sont pas entièrement justes, et qu'on ne compare ensemble ces deux choses que pour rendre l'esprit plus attentif et faire comme sentir aux autres ce que l'on veut dire.

La matière ou l'étendue renferme en elle deux propriétés ou deux facultés. La première faculté est celle de recevoir différentes

figures, et la seconde est la capacité d'être mue. De même l'esprit de l'homme renferme deux facultés : la première qui est l'*entendement*, est celle de recevoir plusieurs *idées*, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses ; la seconde, qui est la *volonté*, est celle de recevoir plusieurs *inclinations* ou de vouloir différentes choses. Nous expliquerons d'abord les rapports qui se trouvent entre la première des deux facultés qui appartiennent à la matière, et la première de celles qui appartiennent à l'esprit. [...]

Les perceptions que l'âme a des idées sont de deux sortes. Les premières, que l'on appelle perceptions pures, sont pour ainsi dire superficielles à l'âme ; elles ne la pénètrent et ne la modifient pas sensiblement. Les secondes, qu'on appelle sensibles, la pénètrent plus ou moins vivement. Telles sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc. Car on fera voir dans la suite que les sensations ne sont rien autre chose que des manières d'être de l'esprit ; et c'est pour cela que je les appellerai des *modifications* de l'esprit.

On pourrait appeler aussi les inclinations de l'âme des *modifications* de la même âme. Car, puisqu'il est constant que l'inclination de la volonté est une manière d'être de l'âme, on pourrait l'appeler *modification* de l'âme ; ainsi que le mouvement dans les corps étant une manière d'être de ces mêmes corps, on pourrait dire que le mouvement est une *modification* de la matière. Cependant, je n'appelle pas les inclinations de la volonté ni les mouvements de la matière des modifications, parce que ces inclinations et ces mouvements ont ordinairement rapport à quelque chose d'extérieur, car les inclinations ont rapport au bien, et les mouvements ont rapport à quelque corps étranger. Mais les figures et les configurations des corps et les sensations de l'âme n'ont aucun rapport nécessaire au-dehors. [...] Toutes les sensations dont nous sommes capables pourraient subsister sans qu'il y eût aucun objet hors de nous. Leur être n'enferme point de rapport nécessaire avec les corps qui

semblent les causer, [...] et elles ne sont rien autre chose que l'âme modifiée d'une telle ou telle façon ; de sorte qu'elles sont proprement les *modifications* de l'âme. [...]

La première et la principale des convenances qui se trouvent entre la faculté qu'a la matière de recevoir différentes *figures* et différentes *configurations*, et celle qu'a l'âme de recevoir différentes *idées* et différentes *modifications*, c'est que de même que la faculté de recevoir différentes figures et différentes configurations dans les corps, est entièrement passive et ne renferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit, est entièrement passive et ne renferme aucune action ; et j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'a l'âme de recevoir toutes ces choses, ENTENDEMENT.

D'où il faut conclure que c'est l'entendement qui aperçoit ou qui connaît, puisqu'il n'y a que lui qui reçoive les idées des objets ; car c'est une même chose à l'âme d'apercevoir un objet que de recevoir l'idée qui le représente. C'est aussi l'entendement qui aperçoit les modifications de l'âme ou qui les sent, puisque j'entends par ce mot *entendement*, cette faculté passive de l'âme par laquelle elle reçoit toutes les différentes modifications dont elle est capable. Car c'est la même chose à l'âme de recevoir la manière d'être qu'on appelle la douleur, que d'apercevoir ou de sentir la douleur ; puisqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre manière qu'en l'apercevant. D'où l'on peut conclure que c'est l'entendement qui imagine les objets absents et qui sent ceux qui sont présents ; et que les *sens* et l'*imagination* ne sont que l'entendement apercevant les objets par les organes du corps, parce que quand on sent de la douleur ou autre chose on l'aperçoit d'ordinaire par l'entremise des organes des sens, les hommes disent ordinairement que ce sont les sens qui l'aperçoivent sans savoir distinctement ce qu'ils entendent par le terme de sens. Ils pensent qu'il y a quelque faculté distinguée de l'âme qui la rend, elle ou le corps, capable de sentir ; car ils croient que les

organes des sens ont véritablement part à nos perceptions. Ils s'imaginent que le corps aide tellement l'esprit à sentir que si l'esprit était séparé du corps il ne pourrait jamais rien sentir. Mais ils ne pensent toutes ces choses que par préoccupation et parce que, dans l'état où nous sommes, nous ne sentons jamais rien sans l'usage des organes des sens.

C'est pour nous accommoder à la manière ordinaire de parler, que nous dirons dans la suite que les sens sentent ; mais par le mot de *sens* nous n'entendons rien autre chose que cette faculté passive de l'âme dont nous venons de parler, c'est-à-dire l'entendement apercevant quelque chose à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de son corps, selon l'institution de la nature.

L'autre convenance entre la faculté passive de l'âme et celle de la matière, c'est que, comme la matière n'est point véritablement changée par le changement qui arrive à sa figure, [...] ainsi l'esprit ne reçoit point de changement considérable par la diversité des idées qu'il a ; je veux dire que l'esprit ne reçoit point de changement considérable, quoiqu'il reçoive l'idée d'un carré ou d'un rond, en apercevant un carré ou un rond. [...]

Les perceptions pures sont à l'âme à peu près ce que les figures sont à la matière, et que les configurations sont à la matière à peu près ce que les sensations sont à l'âme. Mais il ne faut pas s'imaginer que la comparaison soit exacte ; je ne la fais que pour rendre sensible la notion de ce mot *entendement*. (Livre Premier, I, 1)

L'autre faculté de la matière, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs *mouvements*, et l'autre faculté de l'âme, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs *inclinations*.

De même que l'auteur de la nature est la cause universelle de tous les *mouvements* qui se trouvent dans la matière, c'est aussi lui qui est la cause générale de toutes les inclinations

naturelles qui se trouvent dans les esprits ; et de même que tous les mouvements se font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères et particulières qui les déterminent et qui les changent en des lignes courbes par leurs oppositions ; ainsi toutes les inclinations que nous avons de Dieu sont droites, et elles ne pourraient avoir d'autre fin que la possession du bien et de la vérité s'il n'y avait une cause étrangère qui déterminât l'impression de la nature vers de mauvaises fins. Or, c'est cette cause étrangère qui est la cause de tous nos maux et qui corrompt toutes nos inclinations. [...]

Par ce mot de VOLONTÉ, je prétends ici désigner l'*impression* ou le *mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général*; et par celui de LIBERTÉ, je n'entends autre chose que la *force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier*, lesquelles étaient auparavant vagues et indéterminées vers le bien en général ou universel. [...]

Il est facile de reconnaître que, quoique les inclinations naturelles soient volontaires, elles ne sont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence dont je parle, qui renferme la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent. Car, quoique ce soit volontairement et librement que l'on aime le bien en général, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté et qu'il y a contradiction que la volonté puisse jamais être contrainte, on ne l'aime pourtant pas librement, dans le sens que je viens d'expliquer, puisqu'il n'est pas au pouvoir de notre volonté de ne pas souhaiter d'être heureux.

Mais il faut bien remarquer que l'esprit, considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers le bien particulier, si le même esprit, considéré comme capable d'idées, n'a la connaissance de ce bien particulier. Je veux dire, pour me servir, des termes ordinaires, que la volonté

est une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. De sorte que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, et toutes ses inclinations naturelles, qu'en commandant à l'entendement de lui représenter quelque objet particulier. La force qu'a la volonté de déterminer ses inclinations renferme donc nécessairement celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qui lui plaisent.

Je rends sensible par un exemple ce que je viens de dire de la volonté et de la liberté. Une personne se représente une dignité comme un bien qu'elle peut espérer ; aussitôt sa volonté veut ce bien, c'est-à-dire que l'*impression* que l'esprit reçoit sans cesse vers le bien indéterminé et universel le porte vers cette dignité. Mais comme cette dignité n'est pas le bien universel, et qu'elle n'est point considérée, par une vue claire et distincte de l'esprit, comme le bien universel (car l'esprit ne voit jamais clairement ce qui n'est pas), l'*impression* que nous avons vers le bien universel n'est point entièrement arrêtée par ce bien particulier. L'esprit a du mouvement pour aller plus loin ; il n'aime point nécessairement ni invinciblement cette dignité, et il est libre à son égard. Or, sa *liberté* consiste en ce que n'étant point pleinement convaincu que cette dignité renferme tout le bien qu'il est capable d'aimer, il peut suspendre son jugement et son amour. […]

C'est à peu près la même chose de la connaissance de la vérité que de l'amour du bien. Nous aimons la connaissance de la vérité, comme la jouissance du bien, par une impression naturelle ; et cette impression, aussi bien que celle qui nous porte vers le bien, n'est point invincible ; elle n'est telle que par l'évidence ou par une connaissance parfaite et entière de l'objet ; et nous sommes aussi libres dans nos faux jugements que dans nos amours déréglées, comme nous l'allons faire voir dans le chapitre suivant. (Livre Premier, I, 2)

On pourrait assez conclure des choses que nous avons dites (…) : que l'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'apercevoir, ou que les jugements et les raisonnements, même de la part de l'entendement, ne sont que de pures perceptions ; que c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente et en s'y reposant volontairement ; et qu'ainsi c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur. Mais il faut expliquer ces choses plus au long.

Je dis donc qu'il n'y a point d'autre différence de la part de l'entendement entre une simple perception, un jugement et un raisonnement, sinon que l'entendement aperçoit une chose simple sans aucun rapport à quoi que ce soit, par une simple perception ; qu'il aperçoit les rapports, entre une ou plusieurs choses, dans les jugements ; et qu'enfin il aperçoit des rapports, qui sont entre les rapports des choses, dans les raisonnements ; de sorte que toutes les opérations de l'entendement ne sont que de *pures perceptions.* […]

L'entendement ne fait donc qu'apercevoir, et il n'y a que la volonté qui juge et qui raisonne, en se reposant volontairement dans ce que l'entendement lui représente. (Livre Premier, II, 1)

Les choses que nous considérons ne nous paraissent entièrement évidentes, que lorsque l'entendement en a examiné tous les côtés et tous les rapports nécessaires pour en juger ; d'où il arrive que la volonté ne pouvant rien vouloir sans connaissance, elle ne peut plus agir dans l'entendement, c'est-à-dire qu'elle ne peut plus désirer qu'il représente quelque chose de nouveau dans son objet, parce qu'il en a déjà considéré tous les côtés qui ont rapport à la question que l'on veut décider. Elle est donc obligée de se reposer dans ce qu'il a déjà représenté, et de cesser de l'agiter et de l'appliquer à des considérations inutiles ; et c'est ce repos qui est proprement ce qu'on appelle jugement et raisonnement. Ainsi, ce repos ou ce jugement n'étant pas libre,

quand les choses sont dans la dernière évidence, il nous semble aussi qu'il n'est pas volontaire.

Mais tant qu'il y a quelque chose d'obscur dans le sujet que nous considérons, ou que nous ne sommes pas entièrement assurés que nous ayons découvert tout ce qui est nécessaire pour résoudre la question, comme il arrive presque toujours dans celles qui sont difficiles et qui renferment plusieurs rapports, il nous est libre de ne pas consentir, et la volonté peut encore commander à l'entendement de s'appliquer à quelque chose de nouveau ; ce qui fait que nous ne sommes pas si éloignés de croire que les jugements que nous formons sur ces sujets soient volontaires.

Cependant, la plupart des philosophes prétendent que ces jugements mêmes que nous formons sur des choses obscures ne sont pas volontaires, et ils veulent généralement que le consentement à la vérité soit une action de l'entendement, ce qu'ils appellent acquiescement, *assensus*, à la différence du consentement au bien qu'ils attribuent à la volonté, et qu'ils appellent consentement, *consensus*. Mais voici la cause de leur distinction et de leur erreur.

C'est que, dans l'état où nous sommes souvent, nous voyons évidemment des vérités sans aucune raison d'en douter, et ainsi la volonté n'est point indifférente dans le consentement qu'elle donne à ces vérités évidentes, [...] mais il n'en est pas de même des biens, et nous n'en connaissons aucun sans quelque raison de douter que nous le devions aimer. Nos passions et les inclinations que nous avons naturellement pour les plaisirs sensibles sont des raisons confuses, mais très fortes à cause de la corruption de notre nature. [...]

Nous n'apercevons pas de même que nous fassions usage de notre liberté quand nous consentons à la vérité, principalement lorsqu'elle nous parait entièrement évidente ; et cela nous fait croire que le consentement, à la vérité, n'est pas volontaire.

Comme s'il fallait que nos actions fussent indifférentes pour être volontaires. […]

Afin que l'on reconnaisse distinctement la différence qu'il y a entre le consentement de la volonté à la vérité et son consentement à la bonté, il faut savoir la différence qui se trouve entre la vérité et la bonté prise dans le sens ordinaire et par rapport à nous. Cette différence consiste en ce que la bonté nous regarde et nous touche, et que la vérité ne nous touche pas ; car la vérité ne consiste que dans le rapport que deux ou plusieurs choses ont entre elles, mais la bonté consiste dans le rapport de convenance que les choses ont avec nous. Ce qui fait qu'il n'y a qu'une seule action de la volonté au regard de la vérité, qui est son acquiescement ou son consentement à la représentation du rapport qui est entre les choses, et qu'il y en a deux au regard de la bonté, qui sont son acquiescement ou son consentement au rapport de convenance de la chose avec nous, et son amour ou son mouvement vers cette chose, lesquelles actions sont bien différentes, quoiqu'on les confonde ordinairement. Car il y a bien de la différence entre acquiescer simplement et se porter par amour à ce que l'esprit représente, puisqu'on acquiesce souvent à des choses que l'on voudrait bien qui ne fussent pas et que l'on fuit. […]

Il faut principalement remarquer que dans l'état où nous sommes, nous ne connaissons les choses qu'imparfaitement, et que, par conséquent, il est absolument nécessaire que nous ayons cette liberté d'indifférence par laquelle nous pouvons nous empêcher de consentir.

Pour en reconnaître la nécessité, il faut considérer que nous sommes portés par nos inclinations naturelles vers la vérité et vers la bonté ; de sorte que la volonté ne se portant qu'aux choses dont l'esprit a quelque connaissance, il faut qu'elle se porte à ce qui a l'apparence de la vérité et de la bonté. Mais, parce que tout ce qui a l'apparence de la vérité et de la bonté n'est pas

toujours tel qu'il paraît, il est visible que si la volonté n'était pas libre, et si elle se portait infailliblement et nécessairement à tout ce qui a ces apparences de bonté et de vérité, elle se tromperait presque toujours. D'où on pourrait conclure que l'auteur de son être serait aussi l'auteur de ses égarements et de ses erreurs. (Livre Premier, II, 2)

L'usage donc que nous devons faire de notre liberté, c'est de *nous en servir autant que nous le pouvons* ; c'est-à-dire de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de notre raison. [...]

C'est obéir à la voix de la vérité éternelle, qui nous parle intérieurement, que de nous soumettre de bonne foi à ces reproches secrets de notre raison qui accompagnent le refus que l'on fait de se rendre à l'évidence. (Livre Premier, II, 3)

Voici la première qui regarde les sciences : *On ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison.* [...]

La seconde pour la morale est telle : *On ne doit jamais aimer absolument un bien si l'on peut sans remords ne le point aimer.* (Livre Premier, II, 4)

Mais il faut remarquer ici que quand les choses que nous apercevons nous paraissent fort vraisemblables, nous nous trouvons extrêmement portés à les croire ; nous sentons même de la peine quand nous ne nous en laissons pas persuader ; de sorte que si nous n'y prenons bien garde, nous sommes fort en danger d'y consentir, et par conséquent de nous tromper ; car c'est un grand hasard que la vérité se trouve entièrement conforme à la vraisemblance. [...]

Tous les devoirs des êtres spirituels [...] consistent principalement dans ce bon usage ; et l'on peut dire sans crainte, que s'ils se servent avec soin de leur liberté, sans se rendre mal à propos esclave du mensonge et de la vanité, ils sont dans le chemin de la plus grande perfection dont ils soient naturellement capables : pourvu néanmoins que leur entendement ne demeure point oisif, qu'ils aient soin de l'exciter continuellement à de nouvelles connaissances, et qu'ils le rendent capable des plus grandes vérités, par des méditations continuelles sur des sujets dignes de son attention. (Livre Premier, II, 5)



Gottfried Wilhelm Leibniz *(1646-1716)*

S'il est un philosophe qui sut rester fidèlement attaché à la tradition, à la fois d'un point de vue scolastique et dans son approche résolument théologique, mais aussi s'ouvrir à une nouvelle forme de pensée – qui allait en faire le précurseur du structuralisme –, c'est bien Gottfried Wilhelm Leibniz.

De fait, le seul énoncé de son nom évoque un esprit parmi les plus brillants de son époque, à la fois par son acuité novatrice et sa pluridisciplinarité. Car ce serait une erreur majeure de limiter l'influence de Leibniz, qui fut grande en son temps et pour les temps futurs, à la seule philosophie : il fut également un scientifique de renom, un inventeur de premier plan (méthode de calcul infinitésimal, métaphysique de la description du réel), un encyclopédiste

fervent, mais aussi un diplomate, un théologien reconnu par ses pairs, et encore un linguiste, un juriste et un historien.

Pour se convaincre de l'envergure majeure de son œuvre, héritée des Anciens, puis des travaux de Francis Bacon, Kepler, Galilée et Descartes, il suffit de survoler les quelque deux cent mille pages de ses écrits, toutes disciplines confondues, témoignages incontestables d'une érudition considérable.

Tout autant philosophe qu'anthropologue, au carrefour des échanges intellectuels les plus riches d'une période de mutation de la pensée occidentale, Leibniz préconise pour l'homme de chercher à connaître, en lui-même dans les sciences, les « merveilles de la raison et de l'esprit » au même titre que celles de la nature.

« Savoir sur l'unité et sur l'infini » restera son credo tout au long d'une existence passée à tenter de se frayer un chemin dans les labyrinthes de l'esprit humain.

Discours de métaphysique

On peut faire quelques remarques générales touchant la conduite de la Providence dans le gouvernement des choses. On peut donc dire que celui qui agit parfaitement est semblable à un excellent géomètre qui sait trouver les meilleures constructions d'un problème ; à un bon architecte qui ménage sa place et le fonds destiné pour le bâtiment de la manière la plus avantageuse, ne laissant rien de choquant, ou qui soit destitué de la beauté dont il est susceptible ; à un bon père de famille, qui emploie son bien en sorte qu'il n'y ait rien d'inculte ni de stérile ; à un habile machiniste qui fait son effet par la voie la moins embarrassée qu'on puisse choisir ; à un savant auteur, qui enferme le plus de réalités dans le moins de volume qu'il peut. Or, les plus parfaits

de tous les êtres, et qui occupent le moins de volume, c'est-à-dire qui s'empêchent le moins, ce sont les esprits, dont les perfections sont les vertus. (5)

Je crois que celui qui méditera sur la nature de la substance [...] trouvera que toute la nature du corps ne consiste pas seulement dans l'étendue, c'est-à-dire dans la grandeur, figure et mouvement, mais qu'il faut nécessairement y reconnaître quelque chose qui ait du rapport aux âmes, et qu'on appelle communément forme substantielle, bien qu'elle ne change rien dans les phénomènes, non plus que l'âme des bêtes, si elles en ont. On peut même démontrer que la notion de la grandeur, de la figure et du mouvement n'est pas si distincte qu'on s'imagine et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions, comme le sont encore (quoique bien davantage) la couleur, la chaleur, et autres qualités semblables dont on peut douter si elles se trouvent véritablement dans la nature des choses hors de nous. C'est pourquoi ces sortes de qualités ne sauraient constituer aucune substance. Et s'il n'y a point d'autre principe d'identité dans les corps que ce que nous venons de dire, jamais un corps ne subsistera plus d'un moment. Cependant, les âmes et les formes substantielles des autres corps sont bien différentes des âmes intelligentes, qui seules connaissent leurs actions, et qui non seulement ne périssent point naturellement, mais même gardent toujours le fondement de la connaissance de ce qu'elles sont ; ce qui les rend seules susceptibles de châtiment et de récompense, et les fait citoyens de la république de l'univers. (12)

Nous avons dit que la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et qu'en considérant cette notion on y peut voir tout ce qui se pourra véritablement énoncer d'elle, comme nous pouvons

voir dans la nature du cercle toutes les propriétés qu'on en peut déduire. Mais il semble que par là la différence des vérités contingentes et nécessaires sera détruite, que la liberté humaine n'aura plus aucun lieu, et qu'une fatalité absolue régnera sur toutes nos actions aussi bien que sur tout le reste des événements du monde. À quoi je réponds qu'il faut faire distinction entre ce qui est certain et ce qui est nécessaire : tout le monde demeure d'accord que les futurs contingents sont assurés, puisque Dieu les prévoit, mais on n'avoue pas, pour cela, qu'ils soient nécessaires. (13)

Pour mieux entendre la nature des idées, il faut toucher quelque chose de la variété des connaissances. Quand je puis reconnaître une chose parmi les autres, sans pouvoir dire en quoi consistent ses différences ou propriétés, la connaissance est confuse. C'est ainsi que nous connaissons quelquefois clairement, sans être en doute en aucune façon, si un poème ou bien un tableau est bien ou mal fait, parce qu'il y a un je ne sais quoi qui nous satisfait ou qui nous choque. Mais lorsque je puis expliquer les marques que j'ai, la connaissance s'appelle distincte. Et telle est la connaissance d'un essayeur, qui discerne le vrai or du faux par le moyen de certaines épreuves ou marques qui font la définition de l'or. Mais la connaissance distincte a des degrés, car ordinairement les notions qui entrent dans la définition auraient besoin elles-mêmes de définition et ne sont connues que confusément. Mais lorsque tout ce qui entre dans une définition ou connaissance distincte est connu distinctement, jusqu'aux notions primitives, j'appelle cette connaissance adéquate. Et quand mon esprit comprend à la fois et distinctement tous les ingrédients primitifs d'une notion, il en a une connaissance intuitive qui est bien rare, la plupart des connaissances humaines n'étant que confuses ou bien suppositives. Il est bon aussi de discerner les définitions nominales et les réelles :

j'appelle définition nominale, lorsqu'on peut encore douter si la notion définie est possible. [...]

Cela fait voir que toute propriété réciproque peut servir à une définition nominale, mais lorsque la propriété donne à connaître la possibilité de la chose, elle fait la définition réelle ; et tandis qu'on n'a qu'une définition nominale, on ne saurait s'assurer des conséquences qu'on en tire, car, si elle cachait quelque contradiction ou impossibilité, on en pourrait tirer des conclusions opposées. C'est pourquoi les vérités ne dépendent point des noms, et ne sont point arbitraires comme quelques nouveaux philosophes ont cru. Au reste, il y a encore bien de la différence entre les espèces des définitions réelles, car quand la possibilité ne se prouve que par expérience, [...] la définition est seulement réelle et rien davantage ; mais lorsque la preuve de la possibilité se fait a priori, la définition est encore réelle et causale, comme lorsqu'elle contient la génération possible de la chose ; et quand elle pousse l'analyse à bout jusqu'aux notions primitives, sans rien supposer qui ait besoin de preuve a priori de sa possibilité, la définition est parfaite ou essentielle. (24)

Il est manifeste que nous n'avons aucune idée d'une notion quand elle est impossible. Et lorsque la connaissance n'est que suppositive, quand nous aurions l'idée, nous ne la contemplons point, car une telle notion ne se connaît que de la même manière que les notions occultement impossibles, et si elle est possible, ce n'est pas par cette manière de connaître qu'on l'apprend. [...] Il pourra bien arriver, comme il arrive en effet assez souvent, que je me trompe à l'égard d'une notion que je suppose ou crois d'entendre, quoique dans la vérité elle soit impossible, ou au moins incompatible avec les autres auxquelles je la joins, et, soit que je me trompe ou que je ne me trompe point, cette manière suppositive de concevoir demeure la même. Ce n'est donc que lorsque notre connaissance est claire dans les notions

confuses, ou lorsqu'elle est intuitive dans les distinctes, que nous en voyons l'idée entière. (25)

Pour bien concevoir ce que c'est qu'idée, il faut prévenir une équivocation, car plusieurs prennent l'idée pour la forme ou différence de nos pensées, et de cette manière nous n'avons l'idée dans l'esprit qu'en tant que nous y pensons, et toutes les fois que nous y pensons de nouveau, nous avons d'autres idées de la même chose, quoique semblables aux précédentes. Mais il semble que d'autres prennent l'idée pour un objet immédiat de la pensée ou pour quelque forme permanente qui demeure lorsque nous ne la contemplons point. Et, en effet, notre âme a toujours en elle la qualité de se représenter quelque nature ou forme que ce soit, quand l'occasion se présente d'y penser. Et je crois que cette qualité de notre âme en tant qu'elle exprime quelque nature, forme ou essence, est proprement l'idée de la chose, qui est en nous, et qui est toujours en nous, soit que nous y pensions ou non. […] Naturellement, rien ne nous entre dans l'esprit par le dehors, et c'est une mauvaise habitude que nous avons de penser comme si notre âme recevait quelques espèces messagères et comme si elle avait des portes et des fenêtres. Nous avons dans l'esprit toutes ces formes, et même de tout temps, parce que l'esprit exprime toujours toutes ses pensées futures, et pense déjà confusément à tout ce qu'il pensera jamais distinctement. Et rien ne nous saurait être appris, dont nous n'ayons déjà dans l'esprit l'idée qui est comme la matière dont cette pensée se forme. C'est ce que Platon a excellemment bien considéré, quand il a mis en avant sa réminiscence qui a beaucoup de solidité, pourvu qu'on la prenne bien, qu'on la purge de l'erreur de la préexistence, et qu'on ne s'imagine point que l'âme doit déjà avoir su et pensé distinctement autrefois ce qu'elle apprend et pense maintenant. […] Notre âme sait tout cela virtuellement, et n'a besoin que d'animadversion pour connaître les vérités,

et, par conséquent, qu'elle a au moins ses idées dont ces vérités dépendent. On peut même dire qu'elle possède déjà ces vérités, quand on les prend pour les rapports des idées. (26)

J'ai remarqué déjà de quelle façon on peut dire véritablement que les substances particulières agissent l'une sur l'autre, et dans ce même sens, on peut dire aussi que nous recevons de dehors des connaissances par le ministère des sens, parce que quelques choses extérieures contiennent ou expriment plus particulièrement les raisons qui déterminent notre âme à certaines pensées. Mais quand il s'agit de l'exactitude des vérités métaphysiques, il est important de reconnaître l'étendue et l'indépendance de notre âme qui va infiniment plus loin que le vulgaire ne pense, quoique dans l'usage ordinaire de la vie on ne lui attribue que ce dont on s'aperçoit plus manifestement, et ce qui nous appartient d'une manière particulière, car il n'y sert de rien d'aller plus avant. Il serait bon cependant de choisir des termes propres à l'un et à l'autre sens pour éviter l'équivocation. Ainsi, ces expressions qui sont dans notre âme, soit qu'on les conçoive ou non, peuvent être appelées idées, mais celles qu'on conçoit ou forme, se peuvent dire notions, *conceptus*. Mais, de quelque manière qu'on le prenne, il est toujours faux de dire que toutes nos notions viennent des sens qu'on appelle extérieurs, car celles que j'ai de moi et de mes pensées, et par conséquent de l'être, de la substance, de l'action, de l'identité, et de bien d'autres, viennent d'une expérience interne. (27)

Toute l'étendue et indépendance de notre âme, qui fait qu'elle enferme tout ce qui lui arrive. [...] Aussi est-ce une chose inconcevable que je pense par les idées d'autrui. Il faut bien aussi que l'âme soit affectée effectivement d'une certaine manière, lorsqu'elle pense à quelque chose, et il faut qu'il y ait en elle par avance non seulement la puissance passive de pouvoir

être affectée ainsi, laquelle est déjà toute déterminée, mais encore une puissance active, en vertu de laquelle il y a toujours eu dans sa nature des marques de la production future de cette pensée et des dispositions à la produire en son temps. Et tout ceci enveloppe déjà l'idée comprise dans cette pensée. (29)

Il dépend donc de l'âme de se précautionner contre les surprises des apparences par une ferme volonté de faire des réflexions, et de ne point agir ni juger en certaines rencontres qu'après avoir bien mûrement délibéré. Il est vrai cependant et même il est assuré de toute éternité que quelque âme ne se servira pas de ce pouvoir dans une telle rencontre. […] Et se peut-elle plaindre que d'elle-même ? Car toutes ces plaintes après le fait sont injustes, quand elles auraient été injustes avant le fait. […]

Il se trouvera en somme que cette suite des choses, dans laquelle l'existence de ce pécheur est comprise, est la plus parfaite parmi toutes les autres façons possibles. Mais d'expliquer toujours l'admirable économie de ce choix, cela ne se peut pendant que nous sommes voyageurs dans ce monde ; c'est assez de le savoir sans le comprendre. (30)

On voit aussi l'éclaircissement inopiné de ce grand mystère de l'union de l'âme et du corps, c'est-à-dire comment il arrive que les passions et les actions de l'un sont accompagnées des actions et passions ou bien des phénomènes convenables de l'autre. Car il n'y a pas moyen de concevoir que l'un ait de l'influence sur l'autre, et il n'est pas raisonnable de recourir simplement à l'opération extraordinaire de la cause universelle dans une chose ordinaire et particulière. Mais en voici la véritable raison : nous avons dit que tout ce qui arrive à l'âme et à chaque substance est une suite de sa notion, donc l'idée même ou essence de l'âme porte que toutes ses apparences ou

perceptions lui doivent naître de sa propre nature, et justement en sorte qu'elles répondent d'elles-mêmes à ce qui arrive dans tout l'univers, mais plus particulièrement et plus parfaitement à ce qui arrive dans le corps qui lui est affecté, parce que c'est en quelque façon et pour un temps, suivant le rapport des autres corps au sien, que l'âme exprime l'état de l'univers. Ce qui fait connaître encore comment notre corps nous appartient sans être néanmoins attaché à notre essence. Et je crois que les personnes qui savent méditer jugeront avantageusement de nos principes, pour cela même qu'ils pourront voir aisément en quoi consiste la connexion qu'il y a entre l'âme et le corps qui paraît inexplicable par toute autre voie. On voit aussi que les perceptions de nos sens, lors même qu'elles sont claires, doivent nécessairement contenir quelque sentiment confus, car, comme tous les corps de l'univers sympathisent, le nôtre reçoit l'impression de tous les autres, et quoique nos sens se rapportent à tout, il n'est pas possible que notre âme puisse attendre à tout en particulier ; c'est pourquoi nos sentiments confus sont le résultat d'une variété de perceptions qui est tout à fait. Or, si de plusieurs perceptions (qui ne s'accordent point à en faire une) il n'y a aucune qui excelle par-dessus les autres, et si elles font à peu près des impressions également fortes ou également capables de déterminer l'attention de l'âme, elle ne s'en peut apercevoir que confusément. Et c'est à peu près comme le murmure confus qu'entendent ceux qui approchent du rivage de la mer vient de l'assemblage des répercussions des vagues innumérables. (33)

L'âme intelligente connaissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce moi, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste métaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encore la même moralement et fait le même personnage. Car c'est le souvenir, ou la connaissance de ce moi, qui la rend capable de châtiment ou de récompense. Aussi l'immortalité

qu'on demande dans la morale et dans la religion ne consiste pas dans cette subsistance perpétuelle toute seule qui convient à toutes les substances, car, sans le souvenir de ce qu'on a été, elle n'aurait rien de souhaitable. (34)

Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps

Par le moyen de l'âme ou forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle moi en nous ; ce qui ne saurait avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être ; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues. Cependant, s'il n'y avait point de véritables unités substantielles, il n'y aurait rien de substantiel ni de réel dans la collection. […] Les Atomes de matière sont contraires à la raison : outre qu'ils sont encore composés de parties, puisque l'attachement invincible d'une partie à l'autre (quand on le pourrait concevoir ou supposer avec raison) ne détruirait point leur diversité. Il n'y a que les Atomes de substance, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des choses substantielles. On les pourrait appeler points métaphysiques : ils ont quelque chose de vital et une espèce de perception, et les points mathématiques sont leurs points de vue, pour exprimer l'univers. Mais quand les substances corporelles sont resserrées, tous leurs organes ensemble ne font qu'un point physique à notre égard. Ainsi, les points physiques

ne sont indivisibles qu'en apparence : les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités : il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou âmes) qui soient exacts et réels, et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude. (11)

Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. Car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme ou vice versa, ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée. (12)

Ainsi, nos sentiments intérieurs (c'est-à-dire, qui sont dans l'âme même, et non pas dans le cerveau, ni dans les parties subtiles du corps) n'étant que des phénomènes suivis sur les êtres externes, ou bien des apparences véritables, et comme des songes bien réglés, il faut que ces perceptions internes dans l'âme même lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire par la nature représentative (capable d'exprimer les êtres hors d'elle par rapport à ses organes) qui lui a été donnée dès sa création, et qui fait son caractère individuel. Et c'est ce qui fait que chacune de ces substances, représentant exactement tout l'univers à sa manière et suivant un certain point de vue, et les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l'âme à point nommé, en vertu de ses propres lois, comme dans un monde à part [...], il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet qu'on remarquerait si elles communiquaient ensemble par une transmission des espèces, ou des qualités que le vulgaire des Philosophes s'imagine. De plus, la masse organisée, dans laquelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement par elle, et se trouvant réciproquement prête

à agir d'elle-même, suivant les lois de la machine corporelle, dans le moment que l'âme le veut, sans que l'un trouble les lois de l'autre, les esprits et le sang ayant justement alors les mouvements qu'il leur faut pour répondre aux passions et aux perceptions de l'âme, c'est ce rapport mutuel réglé par avance dans chaque substance de l'univers, qui produit ce que nous appelons leur communication, et qui fait uniquement l'union de l'âme et du corps. Et l'on peut entendre par là comment l'âme a son siège dans le corps par une présence immédiate, qui ne saurait être plus grande, puisqu'elle y est comme l'unité est dans le résultat des unités qui est la multitude. (14)

Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre âme, et la conservation toujours uniforme de notre individu, parfaitement bien réglée par sa propre nature, à l'abri de tous les accidents de dehors, quelque apparence qu'il y ait du contraire. Jamais système n'a mis notre élévation dans une plus grande évidence. Tout Esprit étant comme un Monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, il est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'univers lui-même des créatures. (16)

Nouveaux essais sur l'entendement humain

Si l'idée était la forme de la pensée, elle naîtrait et cesserait avec les pensées actuelles qui y répondent ; mais en étant l'objet, elle pourra être antérieure et postérieure aux pensées. Les objets externes sensibles ne sont que médiats, parce qu'ils ne sauraient agir immédiatement sur l'âme. (Livre Premier, I, 1)

Les choses uniformes, et qui ne renferment aucune variété, ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres êtres des mathématiques pures. Il n'y a point de corps dont les parties soient en repos, et il n'y a point de substance qui n'ait de quoi se distinguer de toute autre. Les âmes humaines diffèrent non seulement des autres âmes, mais encore entre elles, quoique la différence ne soit point de la nature de celles qu'on appelle spécifiques. Et, selon les démonstrations que je crois avoir, toute chose substantielle, soit âme ou corps, a son rapport à chacune des autres, qui lui est propre, [...] où trouvera-t-on jamais dans le monde une faculté qui se renferme dans la seule puissance sans exercer acte ? Il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt qu'à l'autre. Et, outre la disposition il y a une tendance à l'action, dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet : et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous ; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner des idées ? L'âme a-t-elle des fenêtres, ressemble-t-elle à des tablettes ? Est-elle comme de la cire ? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fond. On m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes, que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'âme même et ses affections. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.* Or, l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauraient donner. Cela s'accorde assez avec votre auteur de l'Essai, qui cherche la source d'une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature. (Livre Premier, I, 2)

L'action n'est pas plus attachée à l'âme qu'au corps, un état sans pensée dans l'âme et un repos absolu dans le corps me paraissant également contraire à la nature, et sans exemple dans le monde. Une substance qui sera une fois en action le sera toujours, car toutes les impressions demeurent et sont mêlées seulement avec d'autres nouvelles. Frappant un corps, on y excite ou détermine plutôt une infinité de tourbillons, comme dans une liqueur, car dans le fond tout solide a un degré de liquidité et tout liquide un degré de solidité, et il n'y a pas moyen d'arrêter jamais entièrement ces tourbillons internes : maintenant, on peut croire que, si le corps n'est jamais en repos, l'âme qui y répond ne sera jamais non plus sans perception. [...]

Il est sûr que nous dormons et sommeillons [...] Mais il ne s'ensuit point que nous soyons sans aucune perception en sommeillant. Il se trouve plutôt tout le contraire, si on y prend bien garde.

Il y a en nous quelque chose qui a la puissance de penser ; mais il ne s'ensuit pas que nous en ayons toujours l'acte. [...]

Il ne s'ensuit point de ce qu'on ne s'aperçoit pas de la pensée qu'elle cesse pour cela ; car autrement on pourrait dire par la même raison qu'il n'y a point d'âme pendant qu'on ne s'en aperçoit point. Et, pour réfuter cette objection, il faut montrer de la pensée particulièrement qu'il lui est essentiel qu'on s'en aperçoive. (Livre Premier, I, 9)

Il faut considérer que nous pensons à quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinguées : et la chose ne saurait aller autrement, car si nous prenions garde à tout, il faudrait penser avec attention à une infinité de choses en même temps, que nous sentons toutes et qui font impression sur nos sens. Je dis bien plus : il reste quelque chose de toutes nos pensées passées et aucune n'en saurait jamais être effacée entièrement. (Livre Premier, I, 1, 1)

La fiction d'une âme qui anime des corps différents tour à tour, sans que ce qui lui arrive dans l'un de ces corps l'intéresse dans l'autre, est une de ces fictions contraires à la nature des choses qui viennent des notions incomplètes des philosophes, comme l'espace sans corps et le corps sans mouvements, et qui disparaissent quand on pénètre un peu plus avant ; car il faut savoir que chaque âme garde toutes les impressions précédentes et ne saurait se mi-partir de la manière qu'on vient de dire : l'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé, c'est ce qui fait l'identité de l'individu. Cependant, le souvenir n'est point nécessaire ni même toujours possible, à cause de la multitude des impressions présentes et passées qui concourent à nos pensées présentes, car je ne crois point qu'il y ait dans l'homme des pensées dont il n'y ait quelque effet au moins confus ou quelque reste mêlé avec les pensées suivantes. On peut oublier bien des choses, mais on pourrait aussi se ressouvenir de bien loin si l'on était ramené comme il faut. (Livre Premier, I, 12)

Nous avons toujours des objets qui frappent nos yeux ou nos oreilles, et par conséquent l'âme en est touchée aussi, sans que nous y prenions garde, parce que notre attention est bandée à d'autres objets, jusqu'à ce que l'objet devienne assez fort pour l'attirer à soi en redoublant son action ou par quelque autre raison ; c'était comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là, et ce sommeil devient général lorsque notre attention cesse à l'égard de tous les objets ensemble. C'est aussi un moyen de s'endormir, quand on partage l'attention pour l'affaiblir. (Livre Premier, I, 14)

Toutes les impressions ont leur effet, mais tous les effets ne sont pas toujours notables ; quand je me tourne d'un côté plutôt que d'un autre, c'est bien souvent par un enchaînement

de petites impressions, dont je ne m'aperçois pas, et qui rendent un mouvement un peu plus malaisé que l'autre. Toutes nos actions indélibérées sont des résultats d'un concours de petites perceptions, et même nos coutumes et passions, qui ont tant d'influence dans nos délibérations, en viennent : car ces habitudes naissent peu à peu, et par conséquent sans les petites perceptions on ne viendrait point à ces dispositions notables. [...]

Je crois qu'il y a toujours une exacte correspondance entre le corps et l'âme, et puisque je me sers des impressions du corps dont on ne s'aperçoit pas, soit en veillant ou en dormant, pour prouver que l'âme en a de semblables. Je tiens même qu'il se passe quelque chose dans l'âme qui répond à la circulation du sang et à tous les mouvements internes des viscères, dont on ne s'aperçoit pourtant point, tout comme ceux qui habitent auprès d'un moulin à eau ne s'aperçoivent point du bruit qu'il fait. En effet, s'il y avait des impressions dans le corps pendant le sommeil ou pendant qu'on veille dont l'âme ne fût point touchée ou affectée du tout, il faudrait donner des limites à l'union de l'âme et du corps, comme si les impressions corporelles avaient besoin d'une certaine figure et grandeur pour que l'âme s'en puisse ressentir ; ce qui n'est point soutenable si l'âme est incorporelle, car il n'y a point de proportion entre une substance incorporelle et une telle ou telle modification de la matière. En un mot, c'est une grande source d'erreurs de croire qu'il n'y a aucune perception dans l'âme que celles dont elle s'aperçoit. (Livre Premier, I, 15)

Les perceptions de l'âme répondent toujours naturellement à la constitution du corps, et lorsqu'il y a quantité de mouvements confus et peu distingués dans le cerveau, comme il arrive à ceux qui ont peu d'expérience, les pensées de l'âme (suivant l'ordre des choses) ne sauraient être non plus distinctes. Cependant

l'âme n'est jamais privée du secours de la sensation, parce qu'elle exprime toujours son corps, et ce corps est toujours frappé par les ambiants d'une infinité de manières, mais qui souvent ne donnent qu'une impression confuse. (Livre Premier, I, 17)

Je ne sais s'il ne faut pas plus de confiance pour nier qu'il se passe quelque chose dans l'âme dont nous ne nous apercevions pas ; car ce qui est remarquable doit être composé de parties qui ne le sont pas, rien ne saurait naître tout d'un coup, la pensée non plus que le mouvement. (Livre Premier, I, 18)

Je ne me souviens pas que ceux qui nous disent que l'âme pense toujours nous disent jamais que l'homme pense toujours.

Je m'imagine que c'est parce qu'ils l'entendent aussi de l'âme séparée, et cependant ils avoueront volontiers que l'homme pense toujours durant l'union. Pour moi qui ai des raisons pour tenir que l'âme n'est jamais séparée de tout corps, je crois qu'on peut dire absolument que l'homme pense et pensera toujours. [...]

Il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées ; autrement l'esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini sans pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée. Par exemple, en m'apercevant de quelque sentiment présent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser, et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser ; autrement on demeurerait toujours sur la même chose. (Livre Premier, I, 19)

Je crois que nous ne sommes jamais sans idées, jamais sans pensées et aussi jamais sans sensation. Je distingue seulement entre les idées et les pensées ; car nous avons toujours toutes les

idées pures ou distinctes indépendamment des sens ; mais les pensées répondent toujours à quelque sensation. (Livre Premier, I, 23)

La sensation est pour ainsi dire l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des sens. Lorsque la même idée revient dans l'esprit, sans que l'objet extérieur qui l'a d'abord fait naître agisse sur nos sens, cet acte de l'esprit se nomme réminiscence ; si l'esprit tâche de la rappeler et qu'enfin après quelques efforts il la trouve et se la rend présente, c'est recueillement. Si l'esprit l'envisage longtemps avec attention, c'est contemplation ; lorsque l'idée que nous avons dans l'esprit y flotte pour ainsi dire sans que l'entendement y fasse aucune attention, c'est ce qu'on appelle rêverie. Lorsqu'on réfléchit sur les idées qui se présentent d'elles-mêmes, et qu'on les enregistre pour ainsi dire dans sa mémoire, c'est attention ; et lorsque l'esprit se fixe sur une idée avec beaucoup d'application, qu'il la considère de tous côtés, et ne veut point s'en détourner, malgré d'autres idées qui viennent à la traverser, c'est ce qu'on nomme étude ou contention d'esprit. Le sommeil qui n'est accompagné d'aucun songe est une cessation de toutes ces choses ; et songer c'est avoir ces idées dans l'esprit pendant que les sens extérieurs sont fermés, en sorte qu'ils ne reçoivent point l'impression des objets extérieurs avec cette vivacité qui leur est ordinaire. […]

C'est sensation lorsqu'on s'aperçoit d'un objet externe, que la réminiscence en est la répétition sans que l'objet revienne ; mais quand on sait qu'on l'a eue, c'est souvenir. […] Nous avons de l'attention aux objets que nous distinguons et préférons aux autres. L'attention continuant dans l'esprit, soit que l'objet externe continue ou non, et même soit qu'il s'y trouve ou non, c'est considération ; laquelle, tendant à la connaissance sans rapport à l'action, sera contemplation. L'attention dont le but est d'apprendre (c'est-à-dire acquérir des connaissances pour les

garder), c'est étude. Considérer pour former quelque plan, c'est méditer ; mais rêver paraît n'être autre chose que suivre certaines pensées par le plaisir qu'on y prend, sans y avoir d'autre but, c'est pourquoi la rêverie peut mener à la folie : on s'oublie, on oublie le *« dic cur hic »*, on approche des songes et des chimères, on bâtit des châteaux en Espagne. (Livre Deuxième, XIX, 1)

Des différents degrés de contention ou de relâchement d'esprit, il s'ensuit que la pensée est l'action, et non l'essence de l'âme. […]

Sans doute la pensée est une action et ne saurait être l'essence : mais c'est une action essentielle, et toutes les substances en ont de telles. […] Nous avons toujours une infinité de petites perceptions, sans nous en apercevoir. Nous ne sommes jamais sans perceptions, mais il est nécessaire que nous soyons souvent sans aperceptions, [à] savoir lorsqu'il n'y a point des perceptions distinguées. (Livre Deuxième, XIX, 4)

La raison signifie quelquefois des principes clairs et véritables, quelquefois des conclusions déduites de ces principes, et quelquefois la cause, et particulièrement la cause finale. […]

La raison est la vérité connue dont la liaison avec une autre moins connue fait donner notre assentiment à la dernière. Mais, particulièrement et par excellence, on l'appelle raison, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la vérité même, ce qu'on appelle aussi raison à priori, et la cause dans les choses répond à la raison dans les vérités. C'est pourquoi la cause même est souvent appelée raison, et particulièrement la cause finale. Enfin, la faculté qui s'aperçoit de cette liaison des vérités, ou la faculté de raisonner, est aussi appelée raison. (Livre Quatrième, XVII, 1)

Je ne sais s'il nous manque tant d'idées qu'on croit, c'est-à-dire de distinctes. Quant aux idées confuses ou images plutôt, ou si vous voulez impressions, comme couleurs, goûts, etc., qui sont un résultat de plusieurs petites idées distinctes en elles-mêmes, mais dont on ne s'aperçoit pas distinctement, il nous en manque une infinité, qui sont convenables à d'autres créatures plus qu'à nous. Mais ces impressions aussi servent plutôt à donner des instincts et à fonder des observations d'expérience qu'à fournir de la matière à la raison, si ce n'est en tant qu'elles sont accompagnées de perceptions distinctes. C'est donc principalement le défaut de la connaissance que nous avons de ces idées distinctes cachées dans les confuses qui nous arrête ; et lors même que tout est distinctement exposé à nos sens ou à notre esprit, la multitude des choses qu'il faut considérer nous embrouille quelquefois. […]

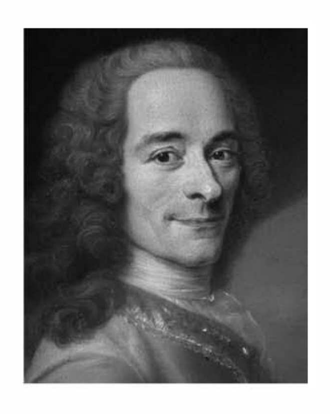
Il y a aussi un cas où la raison ne peut pas être appliquée, mais où aussi on n'en a point besoin et où la vue vaut mieux que la raison. C'est dans la connaissance intuitive où la liaison des idées et des vérités se voit immédiatement. Telle est la connaissance des maximes indubitables ; et je suis tenté de croire que c'est le degré d'évidence que les anges ont présentement, et que les esprits des hommes justes, parvenus à la perfection, auront dans un état à venir sur mille choses qui échappent à présent à notre entendement. (Livre Quatrième, XVII, 8)

Les âmes bienheureuses, quelque détachées qu'elles soient de ces corps grossiers, et les génies mêmes, quelque sublimes qu'ils soient, quoiqu'ils aient une connaissance plus intuitive que nous sans comparaison et qu'ils voient souvent d'un coup d'œil ce que nous ne trouvons qu'à force de conséquences, après avoir employé du temps et de la peine, doivent trouver aussi des difficultés en leur chemin. […] Et il faut toujours reconnaître qu'il y aura une infinité de vérités qui leur sont cachées, ou

tout à fait, ou pour un temps, où il faut qu'ils arrivent à force de conséquences et par la démonstration ou même souvent par conjecture. [...]

Les manières et les degrés de perfection varient à l'infini. Cependant, le fond est partout le même, ce qui est une maxime fondamentale chez moi et qui règne dans toute ma philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues : ce qui rend la philosophie bien aisée, et je crois bien qu'il en faut user ainsi ; mais, si cette philosophie est la plus simple dans le fond, elle est aussi la plus riche dans les manières, parce que la nature les peut varier à l'infini, comme elle le fait aussi avec autant d'abondance, d'ordre et d'ornements qu'il est possible de se figurer. C'est pourquoi je crois qu'il n'y a point de génie, quelque sublime qu'il soit, qui n'en ait une infinité au-dessus de lui. Cependant, quoique nous soyons fort inférieurs à tant d'êtres intelligents, nous avons l'avantage de n'être point contrôlés visiblement dans ce globe, où nous tenons sans contredit le premier rang ; et, avec toute l'ignorance où nous sommes plongés, nous avons toujours le plaisir de ne rien voir qui nous surpasse. Et, si nous étions vains, nous pourrions juger comme César, qui aimait mieux être le premier dans une bourgade que le second à Rome. (Livre Quatrième, XVII, 15)

2
Le siècle des Lumières



Voltaire *(1694-1778)*

S'il est un philosophe qui incarne à lui seul la quasi-totalité d'un siècle, c'est incontestablement François-Marie Arouet, plus connu sous le nom de Voltaire.

Au cœur des mutations majeures du XVIIIe siècle, en philosophe éclairé d'une pensée visionnaire hors du commun, Voltaire s'impose naturellement comme l'esprit des Lumières par excellence. Il n'aura ainsi de cesse, dans une œuvre qui entrera très vite au panthéon de la mémoire collective des peuples, de lutter contre l'intolérance, le fanatisme religieux et tout ce qui contrarie la liberté de penser, la vérité et la justice.

Ses contes, ses romans, son théâtre, ses poésies épiques et plus de 21 000 lettres d'une imposante correspondance avec les esprits les plus brillants, et les monarques de son temps en feront l'un des phares de la pensée philosophique moderne, quand bien même il sera embastillé ou exilé pour ses écrits jugés sulfureux.

Nombre de ses successeurs, qui s'inspireront abondamment de son œuvre, le considéreront comme l'archétype du philosophe engagé et militant, défenseur des vertus, à la plume assassine pour dénoncer les travers des pouvoirs de toutes sortes comme les préjugés les plus affligeants.

La pensée voltairienne, loin de se perdre dans les méandres obscurs d'une philosophie livresque et nourrie à l'aune d'une conscience critique, se veut résolument utilitaire et pratique, fondée sur la constatation première que l'homme a une âme et n'a pas besoin d'autre religion que celle du cœur.

Traité de métaphysique

Peu de gens s'avisent d'avoir une notion bien entendue de ce que c'est que l'homme. [...]

L'un dit : l'homme est une âme unie à un corps ; et quand le corps est mort, l'âme vit toute seule pour jamais ; l'autre assure que l'homme est un corps qui pense nécessairement ; et ni l'un ni l'autre ne prouvent ce qu'ils avancent. Je voudrais, dans la recherche de l'homme, me conduire comme j'ai fait dans l'étude de l'astronomie : ma pensée se transporte quelquefois hors du globe de la terre, de dessus laquelle tous les mouvements célestes paraissent irréguliers et confus. Et après avoir observé le mouvement des planètes comme si j'étais dans le soleil, je compare les mouvements apparents que je vois sur la terre avec les mouvements véritables que je verrais si j'étais dans le soleil.

De même je vais tâcher, en étudiant l'homme, de me mettre d'abord hors de sa sphère et hors d'intérêt, et de me défaire de tous les préjugés d'éducation, de patrie, et surtout des préjugés de philosophe. (Introduction)

L'homme est un animal [...] qui a de la laine sur la tête, marchant sur deux pattes, presque aussi adroit qu'un singe, moins fort que les autres animaux de sa taille, ayant un peu plus d'idées qu'eux, et plus de facilité pour les exprimer ; sujet d'ailleurs à toutes les mêmes nécessités ; naissant, vivant et mourant, tout comme eux. (I)

J'existe, donc quelque chose existe. Si quelque chose existe, quelque chose a donc existé de toute éternité : car ce qui est, ou est par lui-même, ou a reçu son être d'un autre. S'il est par lui-même, il est nécessairement, il a toujours été nécessairement, et c'est Dieu ; s'il a reçu son être d'un autre, et ce second d'un troisième, celui dont ce dernier a reçu son *être* doit nécessairement être Dieu. Car vous ne pouvez concevoir qu'un être donne l'être à un autre s'il n'a le pouvoir de créer ; de plus, si vous dites qu'une chose reçoit, je ne dis pas la forme, mais son existence d'une autre chose, et celle-là d'une troisième, cette troisième d'une autre encore, et ainsi en remontant jusqu'à l'infini, vous dites une absurdité, car tous ces êtres alors n'auront aucune cause de leur existence. Pris tous ensemble, ils n'ont aucune cause externe de leur existence ; pris chacun en particulier, ils n'en ont aucune interne : c'est-à-dire, pris tous ensemble, ils ne doivent leur existence à rien ; pris chacun en particulier, aucun n'existe par soi-même ; donc aucun ne peut exister nécessairement.

Je suis donc réduit à avouer qu'il y a un être qui existe nécessairement par lui-même de toute éternité, et qui est l'origine de tous les autres êtres. De là il suit essentiellement que cet être est infini en durée, en immensité, en puissance : car qui peut le

borner ? Mais, me direz-vous, le monde matériel est précisément cet être que nous cherchons. Examinons de bonne foi si la chose est probable.

Si ce monde matériel est existant par lui-même d'une nécessité absolue, c'est une contradiction dans les termes que de supposer que la moindre partie de cet univers puisse être autrement qu'elle est : car, si elle est en ce moment d'une nécessité absolue, ce mot seul exclut toute autre manière d'être ; or, certainement cette table sur laquelle j'écris, cette plume dont je me sers, n'ont pas toujours été ce qu'elles sont ; ces pensées que je trace sur le papier n'existaient pas même il y a un moment, donc elles n'existent pas nécessairement. Or, si chaque partie n'existe pas d'une nécessité absolue, il est donc impossible que le tout existe par lui-même. Je produis du mouvement, donc le mouvement n'existait pas auparavant ; donc le mouvement n'est pas essentiel à la matière ; donc la matière le reçoit d'ailleurs ; donc il y a un Dieu qui le lui donne. De même l'intelligence n'est pas essentielle à la matière, car un rocher ou du froment ne pensent point. De qui donc les parties de la matière qui pensent et qui sentent auront-elles reçu la sensation et la pensée ? Ce ne peut être d'elles-mêmes, puisqu'elles sentent malgré elles ; ce ne peut être de la matière en général, puisque la pensée et la sensation ne sont point de l'essence de la matière : elles ont donc reçu ces dons de la main d'un être suprême, intelligent, infini, et la cause originaire de tous les êtres. [...]

Si Dieu n'est pas ce monde matériel, il l'a créé (ou bien, si vous voulez, il a donné à quelque autre être le pouvoir de le créer, ce qui revient au même) ; mais, en faisant ce monde, ou il l'a tiré du néant, ou il l'a tiré de son propre être divin. Il ne peut l'avoir tiré du néant, qui n'est rien ; il ne peut l'avoir tiré de soi, puisque ce monde en ce cas serait essentiellement partie de l'essence divine : donc je ne puis avoir d'idée de la création, donc je ne dois point admettre la création.

Dieu aurait fait ce monde ou nécessairement ou librement s'il l'a fait par nécessité, il a dû toujours l'avoir fait, car cette nécessité est éternelle ; donc, en ce cas, le monde serait éternel, et créé, ce qui implique contradiction. Si Dieu l'a fait librement par pur choix, sans aucune raison antécédente, c'est encore une contradiction : car c'est se contredire que de supposer l'Être infiniment sage faisant tout sans aucune raison qui le détermine, et l'Être infiniment puissant ayant passé une éternité sans faire le moindre usage de sa puissance.

S'il paraît à la plupart des hommes qu'un être intelligent a imprimé le sceau de la sagesse sur toute la nature, et que chaque chose semble être faite pour une certaine fin, il est encore plus vrai aux yeux des philosophes que tout se fait dans la nature par les lois éternelles, indépendantes et immuables des mathématiques ; la construction et la durée du corps humain sont une suite de l'équilibre des liqueurs et de la force des leviers. Plus on fait de découvertes dans la structure de l'univers, plus on le trouve arrangé, depuis les étoiles jusqu'au ciron, selon les lois mathématiques. Il est donc permis de croire que ces lois ayant opéré par leur nature, il en résulte des effets nécessaires que l'on prend pour les déterminations arbitraires d'un pouvoir intelligent. [...]

Si l'arrangement des parties de ce monde, et tout ce qui se passe parmi les êtres qui ont la vie sentante et pensante, prouvait un Créateur et un maître, il prouverait encore mieux un être barbare : car, si l'on admet des causes finales, on sera obligé de dire que Dieu, infiniment sage et infiniment bon, a donné la vie à toutes les créatures pour être dévorées les unes par les autres. En effet, si l'on considère tous les animaux, on verra que chaque espèce à un instinct irrésistible qui le force à détruire une autre espèce. À l'égard des misères de l'homme, il y a de quoi faire des reproches à la Divinité pendant toute notre vie. On a beau nous dire que la sagesse et la bonté de Dieu ne sont point

faites comme les nôtres, cet argument ne sera d'aucune force sur l'esprit de bien des gens, qui répondront qu'ils ne peuvent juger de la justice que par l'idée même qu'on suppose que Dieu leur en a donnée, que l'on ne peut mesurer qu'avec la mesure que l'on a, et qu'il est aussi impossible que nous ne croyions pas très barbare un être qui se conduirait comme un homme barbare qu'il est impossible que nous ne pensions pas qu'un être quelconque a six pieds quand nous l'avons mesuré avec une toise, et qu'il nous paraît avoir cette grandeur.

Si on nous réplique, ajouteront-ils, que notre mesure est fautive, on nous dira une chose qui semble impliquer contradiction : car c'est Dieu lui-même qui nous aura donné cette fausse idée, donc Dieu ne nous aura faits que pour nous tromper. Or, c'est dire qu'un être qui ne peut avoir que des perfections jette ses créatures dans l'erreur, qui est, à proprement parler, la seule imperfection ; c'est visiblement se contredire. Enfin, les matérialistes finiront par dire : nous avons moins d'absurdités à dévorer dans le système de l'athéisme que dans celui du déisme : car, d'un côté, il faut à la vérité, que nous concevions éternel et infini ce monde que nous voyons ; mais, de l'autre, il faut que nous imaginions un autre être infini et éternel, et que nous y ajoutions la création, dont nous ne pouvons avoir d'idée. Il nous est donc plus facile, concluront-ils, de ne pas croire un Dieu que de le croire. (II)

Quiconque se rendra un compte fidèle de tout ce qui s'est passé dans son entendement avouera sans peine que ses sens lui ont fourni toutes ses idées. […] S'il y a quelque chose de démontré hors des mathématiques, c'est qu'il n'y a point d'idées innées dans l'homme ; s'il y en avait, tous les hommes en naissant auraient l'idée d'un Dieu, et auraient tous la même idée ; ils auraient tous les mêmes notions métaphysiques ; ajoutez à cela l'absurdité ridicule où l'on se jette quand on soutient que

Dieu nous donne dans le ventre de la mère des notions qu'il faut entièrement nous enseigner dans notre jeunesse.

Il est donc indubitable que nos premières idées sont nos sensations. Petit à petit, nous recevons des idées composées de ce qui frappe nos organes, notre mémoire retient ces perceptions ; nous les rangeons ensuite sous des idées générales, et de cette seule faculté que nous avons de composer et d'arranger ainsi nos idées résultent toutes les vastes connaissances de l'homme.

Ceux qui objectent que les notions de l'infini en durée, en étendue, en nombre, ne peuvent venir de nos sens, n'ont qu'à rentrer un instant en eux-mêmes : premièrement, ils verront qu'ils n'ont aucune idée complète et même seulement positive de l'infini, mais que ce n'est qu'en ajoutant les choses matérielles les unes aux autres qu'ils sont parvenus à connaître qu'ils ne verront jamais la fin de leur compte ; et cette impuissance, ils l'ont appelée *infini,* ce qui est bien plutôt un aveu de l'ignorance humaine qu'une idée au-dessus de nos sens. […]

Mais ce n'est pas assez de nous être convaincus que nos idées nous viennent toutes par les sens ; notre curiosité nous porte jusqu'à vouloir connaître comment elles nous viennent. C'est ici que tous les philosophes ont fait de beaux romans ; il était aisé de se les épargner, en considérant avec bonne foi les bornes de la nature humaine. Quand nous ne pouvons nous aider du compas des mathématiques, ni du flambeau de l'expérience et de la physique, il est certain que nous ne pouvons faire un seul pas. Jusqu'à ce que nous ayons les yeux assez fins pour distinguer les parties constituantes de l'or d'avec les parties constituantes d'un grain de moutarde, il est bien sûr que nous ne pourrons raisonner sur leurs essences ; et, jusqu'à ce que l'homme soit d'une autre nature, et qu'il ait des organes pour apercevoir sa propre substance et l'essence de ses idées, comme il a des organes pour sentir, il est indubitable qu'il lui sera impossible de les connaître. Demander comment nous pensons et comment nous

sentons, comment nos mouvements obéissent à notre volonté, c'est demander le secret du Créateur ; nos sens ne nous fournissent pas plus de voies pour arriver à cette connaissance qu'ils ne nous fournissent des ailes quand nous désirons avoir la faculté de voler ; et c'est ce qui prouve bien, à mon avis, que toutes nos idées nous viennent par les sens : puisque lorsque les sens nous manquent, les idées nous manquent : aussi nous est-il impossible de savoir comment nous pensons, par la même raison qu'il nous est impossible d'avoir l'idée d'un sixième sens ; c'est parce qu'il nous manque des organes qui enseignent ces idées. [...]

Les égarements de tous ceux qui ont voulu approfondir ce qui est impénétrable pour nous doivent nous apprendre à ne vouloir pas franchir les limites de notre nature. La vraie philosophie est de savoir s'arrêter où il faut, et de ne jamais marcher qu'avec un guide sûr.

Il reste assez de terrain à parcourir sans voyager dans les espaces imaginaires. Contentons-nous donc de savoir, par l'expérience appuyée du raisonnement, seule source de nos connaissances, que nos sens sont les portes par lesquelles toutes les idées entrent dans notre entendement ; et ressouvenons-nous bien qu'il nous est absolument impossible de connaître le secret de cette mécanique, parce que nous n'avons point d'instruments proportionnés à ses ressorts. (III)

Nos sens nous font avoir des idées, disent-ils [les philosophes] ; mais peut-être que notre entendement reçoit ces perceptions sans qu'il y ait aucun objet au-dehors. Nous savons que, pendant le sommeil, nous voyons et nous sentons des choses qui n'existent pas : peut-être notre vie est-elle un songe continuel, et la mort sera le moment de notre réveil, ou la fin d'un songe auquel nul réveil ne succédera.

Nos sens nous trompent dans la veille même ; la moindre altération dans nos organes nous fait voir quelquefois des objets

et entendre des sons dont la cause n'est que dans le dérangement de notre corps : il est donc très possible qu'il nous arrive toujours ce qui nous arrive quelquefois. […]

1° Vous ne pouvez pas en rigueur comparer la vie à l'état des songes, parce que vous ne songez jamais en dormant qu'aux choses dont vous avez eu l'idée étant éveillés ; vous êtes sûrs que vos songes ne sont autre chose qu'une faible réminiscence. Au contraire, pendant la veille, lorsque nous avons une sensation, nous ne pouvons jamais conclure que ce soit par réminiscence. Si, par exemple, une pierre en tombant nous casse l'épaule, il paraît assez difficile que cela se fasse par un effort de mémoire.

2° Il est très vrai que nos sens sont souvent trompés ; mais qu'entend-on par là ? Nous n'avons qu'un sens, à proprement parler, qui est celui du toucher ; la vue, le son, l'odorat, ne sont que le tact des corps intermédiaires qui partent d'un corps éloigné. Je n'ai l'idée des étoiles que par l'attouchement ; et comme cet attouchement de la lumière qui vient frapper mon œil de mille millions de lieues n'est point palpable comme l'attouchement de mes mains, et qu'il dépend du milieu que ces corps ont traversé, cet attouchement est ce qu'on nomme improprement *trompeur* ; il ne me fait point voir les objets à leur véritable place ; il ne me donne point d'idée de leur grosseur ; aucun même de ces attouchements, qui ne sont point palpables, ne me donne l'idée positive des corps. La première fois que je sens une odeur sans voir l'objet dont elle vient, mon esprit ne trouve aucune relation entre un corps et cette odeur ; mais l'attouchement proprement dit, l'approche de mon corps à un autre, indépendamment de mes autres sens, me donne l'idée de la matière : car, lorsque je touche un rocher, je sens bien que je ne puis me mettre à sa place, et que par conséquent il y a là quelque chose d'étendu et d'impénétrable. Ainsi, supposé (car que ne suppose-t-on pas ?) qu'un homme eût tous les sens, hors celui du toucher proprement dit, cet homme pourrait fort bien

douter de l'existence des objets extérieurs, et peut-être même serait-il longtemps sans en avoir d'idée ; mais celui qui serait sourd et aveugle, et qui aurait le toucher, ne pourrait douter de l'existence des choses qui lui feraient éprouver de la dureté, et cela parce qu'il n'est point de l'essence de la matière qu'un corps soit coloré ou sonore, mais qu'il soit étendu et impénétrable. (IV)

Il est certain que pour vivre on n'a besoin ni de nez, ni d'oreilles, ni d'yeux. Il y a des animaux qui n'ont point de ces sens et qui vivent : donc ces organes de sentiment ne sont donnés que pour le sentiment ; donc les animaux sentent comme nous ; donc ce ne peut être que par un excès de vanité ridicule que les hommes s'attribuent une âme d'une espèce différente de celle qui anime les brutes. Il est donc clair jusqu'à présent que ni les philosophes, ni moi ne savons ce que c'est que cette âme ; il m'est seulement prouvé que c'est quelque chose de commun entre l'animal appelé *homme,* et celui qu'on nomme *bête*. [...]

Je ne puis juger que d'après ce que je vois, et selon ce qui me paraît le plus probable ; je vois que dans toute la nature les mêmes effets supposent une même cause. Ainsi, je juge que la même cause agit dans les bêtes et dans les hommes à proportion de leurs organes ; [...] si ce qu'on appelle *âme* était un être à part, de quelque nature que fût cet être, je devrais croire que la pensée est son essence, ou bien je n'aurais aucune idée de cette substance. Aussi, tous ceux qui ont admis une âme immatérielle ont été obligés de dire que cette âme pense toujours ; mais j'en appelle à la conscience de tous les hommes : pensent-ils sans cesse ? Pensent-ils quand ils dorment d'un sommeil plein et profond ? Les bêtes ont-elles à tous moments des idées ? Quelqu'un qui est évanoui a-t-il beaucoup d'idées dans cet état, qui est réellement une mort passagère ? Si l'âme ne pense pas toujours, il est donc

absurde de reconnaître en l'homme une substance dont l'essence est de penser. […]

De quoi cette âme est-elle faite ? […] N'ayant […] pour me conduire dans ces recherches que mes propres lumières, l'envie de connaître quelque chose, et la sincérité de mon cœur, je cherche avec sincérité ce que ma raison me peut découvrir par elle-même ; j'essaye ses forces, non pour la croire capable de porter tous ces poids immenses, mais pour la fortifier par cet exercice, et pour m'apprendre jusqu'où va son pouvoir. Ainsi, toujours prêt à céder dès que la révélation me présentera ses barrières, je continue mes réflexions et mes conjectures uniquement comme philosophe, jusqu'à ce que ma raison ne puisse plus avancer. (V)

Cette raison m'a appris que toutes les idées des hommes et des animaux leur viennent par les sens ; et j'avoue que je ne peux m'empêcher de rire lorsqu'on me dit que les hommes auront encore des idées quand ils n'auront plus de sens. Lorsqu'un homme a perdu son nez, ce nez perdu n'est non plus une partie de lui-même que l'étoile polaire. Qu'il perde toutes ses parties et qu'il ne soit plus un homme, n'est-il pas un peu étrange alors de dire qu'il lui reste le résultat de tout ce qui a péri ? J'aimerais autant dire qu'il boit et mange après sa mort que de dire qu'il lui reste des idées après sa mort : l'un n'est pas plus inconséquent que l'autre, et certainement il a fallu bien des siècles avant qu'on ait osé faire une si étonnante supposition. […]

Ne voyant donc point que l'entendement, la sensation de l'homme, soit une chose immortelle, qui me prouvera qu'elle l'est ? Quoi ! Moi, qui ne sais point quelle est la nature de cette chose, j'affirmerai qu'elle est éternelle ? Moi, qui sais que l'homme n'était pas hier, j'affirmerai qu'il y a dans cet homme une partie éternelle par sa nature ! Et tandis que je refuserai

l'immortalité à ce qui anime ce chien, ce perroquet, cette grive, je l'accorderai à l'homme par la raison que l'homme le désire ?

Il serait bien doux en effet de survivre à soi-même, de conserver éternellement la plus excellente partie de son être dans la destruction de l'autre, de vivre à jamais avec ses amis, etc. ! […]

Ce qui constitue la personne de Jacques, ce qui fait que Jacques est soi-même, et le même qu'il était hier à ses propres yeux, c'est qu'il se ressouvient des idées qu'il avait hier, et que dans son entendement il unit son existence d'hier à celle d'aujourd'hui ; car s'il avait entièrement perdu la mémoire, son existence passée lui serait aussi étrangère que celle d'un autre homme ; il ne serait pas plus le Jacques d'hier, la même personne, qu'il ne serait Socrate ou César. Or, je suppose que Jacques, dans sa dernière maladie, a perdu absolument la mémoire, et meurt par conséquent sans être ce même Jacques qui a vécu. […]

Mais on peut dire aussi que, Jacques ayant entièrement perdu la mémoire avant de mourir, son âme pourra la recouvrer de même qu'on la recouvre après l'évanouissement ou après un transport au cerveau : car un homme qui a entièrement perdu la mémoire dans une grande maladie ne cesse pas d'être le même homme lorsqu'il a recouvré la mémoire ; donc l'âme de Jacques, s'il en a une, et qu'elle soit immortelle par la volonté du Créateur, comme on le suppose, pourra recouvrer la mémoire après sa mort, tout comme elle la recouvre après l'évanouissement pendant la vie ; donc Jacques sera le même homme. (VI)

Peut-être n'y a-t-il pas de question plus simple que celle de la liberté ; mais il n'y en a point que les hommes aient plus embrouillée. […] On s'est si bien accoutumé à ne plus prononcer ce mot *liberté,* sans se ressouvenir de toutes les difficultés qui marchent à sa suite, qu'on ne s'entend presque plus à présent quand on demande si l'homme est libre.

Ce n'est plus ici le lieu de feindre un être doué de raison, lequel n'est point homme, et qui examine avec indifférence ce que c'est que l'homme; c'est ici au contraire qu'il faut que chaque homme rentre dans soi-même, et qu'il se rende témoignage de son propre sentiment.

Dépouillons d'abord la question de toutes les chimères dont on a coutume de l'embarrasser, et définissons ce que nous entendons par ce mot *liberté*. La liberté est uniquement le pouvoir d'agir. [...]

Je ne puis être instruit ni trompé par la matière, ni recevoir d'elle la faculté de vouloir. [...]

Vouloir et agir, c'est précisément la même chose qu'être libre. [...]

Il ne faut jamais perdre de vue ces vérités fondamentales enchaînées les unes aux autres. Il y a quelque chose qui existe, donc quelque être est de toute éternité, donc cet être existe par lui-même d'une nécessité absolue, donc il est infini, donc tous les autres êtres viennent de lui sans qu'on sache comment, donc il a pu leur communiquer la liberté comme il leur a communiqué le mouvement et la vie, donc il nous a donné cette liberté que nous sentons en nous, comme il nous a donné la vie que nous sentons en nous. [...]

Tant de chaînes visibles, dont nous sommes accablés presque toute notre vie, ont fait croire que nous sommes liés de même dans tout le reste; et on a dit: l'homme est tantôt emporté avec une rapidité et des secousses violentes dont il sent l'agitation; tantôt il est mené par un mouvement paisible dont il n'est pas plus le maître: c'est un esclave qui ne sent pas toujours le poids et la flétrissure de ses fers, mais il est toujours esclave.

Ce raisonnement, qui n'est que la logique de la faiblesse humaine, est tout semblable à celui-ci: les hommes sont malades quelquefois, donc ils n'ont jamais de santé.

Or, qui ne voit l'impertinence de cette conclusion ? Qui ne voit au contraire que de sentir sa maladie est une preuve indubitable qu'on a eue de la santé, et que sentir son esclavage et son impuissance prouve invinciblement qu'on a eu de la puissance et de la liberté ?

Lorsque vous aviez cette passion furieuse, votre volonté n'était plus obéie par vos sens : alors vous n'étiez pas plus libre que lorsqu'une paralysie vous empêche de mouvoir ce bras que vous voulez remuer. Si un homme était toute sa vie dominé par des passions violentes, ou par des images qui occupassent sans cesse son cerveau, il lui manquerait cette partie de l'humanité qui consiste à pouvoir penser quelquefois ce qu'on veut ; et c'est le cas où sont plusieurs fous qu'on enferme, et même bien d'autres qu'on n'enferme pas. […]

La liberté est la santé de l'âme ; peu de gens ont cette santé entière et inaltérable. Notre liberté est faible et bornée, comme toutes nos autres facultés. Nous la fortifions en nous accoutumant à faire des réflexions, et cet exercice de l'âme la rend un peu plus vigoureuse. Mais quelques efforts que nous fassions, nous ne pourrons jamais parvenir à rendre notre raison souveraine de tous nos désirs ; il y aura toujours dans notre âme comme dans notre corps des mouvements involontaires. Nous ne sommes ni libres, ni sages, ni forts, ni sains, ni spirituels, que dans un très petit degré. […]

L'homme se détermine à ce qui lui semble le meilleur, et cela est incontestable ; mais le point de la question est de savoir s'il a en soi cette force mouvante, ce pouvoir primitif de se déterminer ou non. (VII)

La Raison par alphabet

ÂME

Ce serait une belle chose de voir son âme. […]

Nous appelons âme ce qui anime. Nous n'en savons guère davantage, grâce aux bornes de notre intelligence. Les trois quarts du genre humain ne vont pas plus loin, & ne s'embarrassent pas de l'être pensant; l'autre quart cherche, personne n'a trouvé ni ne trouvera. […]

Voyons d'abord ce que tu sais, & de quoi tu es certain; que tu marches avec tes pieds, que tu digères par ton estomac, que tu sens par tout ton corps, & que tu penses par ta tête. Voyons si ta seule raison a pu te donner assez de lumières, pour conclure sans un secours surnaturel que tu as une âme?

Les premiers philosophes, soit Chaldéens, soit égyptiens, dirent, Il faut qu'il y ait en nous quelque chose qui produise nos pensées; ce quelque chose doit être très subtil, c'est un souffle, c'est du feu, c'est de l'éther, c'est une quintessence, c'est un simulacre léger, c'est une entéléchie, c'est un nombre, c'est une harmonie. Enfin, selon le divin Platon, c'est un composé du *même*, & de *l'autre*; ce sont des atomes qui pensent en nous, a dit Épicure après Démocrite. Mais, mon ami, comment un atome pense-t-il? Avoue que tu n'en sais rien.

L'opinion à laquelle on doit s'attacher sans doute, c'est que l'âme est un être immatériel. Mais certainement, vous ne concevez pas ce que c'est que cet être immatériel? Non, répondent les savants; mais nous savons que sa nature est de penser. Et d'où le savez-vous? Nous le savons, parce qu'il pense. Ô savants! J'ai bien peur que vous ne soyez aussi ignorants qu'Épicure. […]

Qu'appelez-vous donc votre âme? Quelle idée en avez-vous? Vous ne pouvez par vous-même, sans révélation, admettre autre

chose en vous, qu'un pouvoir à vous inconnu, de sentir, de penser. [...]

Personne ne sait ce que c'est que l'Être appelé *esprit*, auquel même vous donnez ce nom matériel d'esprit qui signifie *vent*. Tous les premiers Pères de l'Église ont cru l'âme corporelle. Il est impossible à nous autres êtres bornés de savoir si notre intelligence est substance ou faculté : nous ne pouvons connaître à fond ni l'être étendu, ni l'être pensant, ou le mécanisme de la pensée.

CARACTÈRE

Du mot grec *impression*, *gravure*. C'est ce que la nature a gravé dans nous ; pouvons-nous l'effacer ? Grande question. [...]

L'âge affaiblit le caractère, c'est un arbre qui ne produit plus que quelques fruits dégénérés, mais ils sont toujours de même nature ; il se couvre de nœuds & de mousse, il devient vermoulu, mais il est toujours chêne ou poirier. Si on pouvait changer son caractère, on s'en donnerait un, on serait le maître de la nature. Peut-on se donner quelque chose ? Ne recevons-nous pas tout ? Essayez d'animer l'indolent d'une activité suivie, de glacer par l'apathie, l'âme bouillante de l'impétueux, d'inspirer du goût pour la musique & pour la poésie à celui qui manque de goût & d'oreilles ; vous n'y parviendrez pas plus que si vous entrepreniez de donner la vue à un aveugle-né. Nous perfectionnons, nous adoucissons, nous cachons ce que la nature a mis dans nous, mais nous n'y mettons rien.

On dit à un cultivateur : « Vous avez trop de poissons dans ce vivier, ils ne prospéreront pas ; voilà trop de bestiaux dans vos prés, l'herbe manque, ils maigriront. » Il arrive, après cette exhortation, que les brochets mangent la moitié des carpes de mon homme, & les loups la moitié de ses moutons, le reste engraisse. S'applaudira-t-il de son économie ? Ce campagnard,

c'est toi-même; une de tes passions a dévoré les autres, & tu crois avoir triomphé de toi.

SENSATION

Les huîtres ont, dit-on, deux sens, les taupes quatre, les autres animaux comme les hommes cinq; quelques personnes en admettent un sixième; mais il est évident que la sensation voluptueuse, dont ils veulent parler, se réduit au sentiment du tact, & que cinq sens sont notre partage. Il nous est impossible d'en imaginer par-delà, & d'en désirer.

Il se peut que dans d'autres globes on ait des sens dont nous n'avons pas d'idée: il se peut que le nombre des sens augmente de globe en globe, & que l'être qui a des sens innombrables & parfaits soit le terme de tous les êtres.

Mais nous autres, avec nos cinq organes, quel est notre pouvoir? Nous sentons toujours malgré nous, & jamais parce que nous le voulons; il nous est impossible de ne pas avoir la sensation que notre nature nous destine, quand l'objet nous frappe. Le sentiment est dans nous; mais il ne peut en dépendre. Nous le recevons, & comment le recevons-nous? On sait assez qu'il n'y a aucun rapport entre l'air battu, & des paroles qu'on me chante, & l'impression que ces paroles font dans mon cerveau.

Nous sommes étonnés de la pensée; mais le sentiment est tout aussi merveilleux. Un pouvoir divin éclate dans la sensation du dernier des insectes comme dans le cerveau de Newton. Cependant, que mille animaux meurent sous vos yeux, vous n'êtes point inquiets de ce que deviendra leur faculté de sentir, quoique cette faculté soit l'ouvrage de l'Être des êtres; vous les regardez comme des machines de la nature nées pour périr & pour faire place à d'autres.

Pourquoi & comment leur sensation subsisterait-elle, quand ils n'existent plus? Quel besoin l'auteur de tout ce qui est aurait-il

de conserver des propriétés dont le sujet est détruit ? Il vaudrait autant dire que le pouvoir de la plante nommée sensitive, de retirer ses feuilles vers ses branches, subsiste encore quand la plante n'est plus. Vous allez sans doute demander, comment la sensation des animaux périssant avec eux, la pensée de l'homme ne périra pas ? Je ne peux répondre à cette question, je n'en sais pas assez pour la résoudre. L'auteur éternel de la sensation de la pensée sait seul comment il la donne, & comment il la conserve. […]

Toutes les facultés du monde n'empêcheront jamais les philosophes de voir que nous commençons par sentir, & que notre mémoire n'est qu'une sensation continuée. Un homme qui naîtrait privé de ses cinq sens, serait privé de toute idée, s'il pouvait vivre. Les notions métaphysiques ne viennent que par les sens ; car comment mesurer un cercle ou un triangle, si on n'a pas vu ou touché un cercle & un triangle ? Comment se faire une idée imparfaite de l'infini, qu'en reculant des bornes ? & comment retrancher des bornes, sans en avoir vu ou senti ? […]

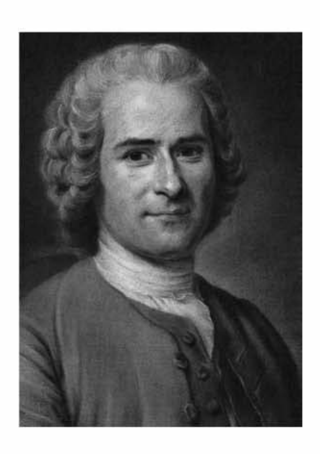
Que conclure de tout cela ? Vous qui lisez & qui pensez, concluez.

Les Grecs avaient inventé la faculté *Psyché* pour les sensations, & la faculté *nous* pour les pensées. Nous ignorons malheureusement ce que c'est que ces deux facultés ; nous les avons, mais leur origine ne nous est pas plus connue qu'à l'huître, à l'ortie de mer, au polype, aux vermisseaux & aux plantes. Par quelle mécanique inconcevable le sentiment est-il dans tout mon corps, & la pensée dans ma seule tête ? Si on vous coupe la tête, il n'y a pas d'apparence que vous puissiez alors résoudre un problème de géométrie. […]

Si vous ne pensez pas, quand vous n'avez plus de tête, d'où vient que votre cœur est sensible quand il est arraché ?

Vous sentez, dites-vous, parce que tous les nerfs ont leur origine dans le cerveau ; & cependant si on vous a trépané, &

si on vous brûle le cerveau, vous ne sentez rien. Les gens qui savent les raisons de tout cela sont bien habiles.



Jean-Jacques Rousseau *(1712-1778)*

*Écrivain d'origine suisse, auteur prolifique, il côtoie Diderot, Condillac, Grimm, d'Alembert, rédige plusieurs articles pour l'**Encyclopédie**, et rencontre également Voltaire, avec qui il se brouillera plus tard.*

*Il sera l'auteur d'une œuvre philosophique de premier plan, le **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**, publié en 1753, l'imposant définitivement comme un auteur majeur de son temps. Viendront d'autres titres lui assurant une grande célébrité, parmi lesquels **Du contrat social** (1762), **Émile ou De l'éducation** (1762), **Les Confessions** (1765-1770) ou encore **Les Rêveries du promeneur solitaire** (1776).*

Jean-Jacques Rousseau aura la clairvoyance de mettre en lumière « l'expérience authentique de soi », soulignant à maintes reprises la priorité des données de l'être intime, en tant que fondement de toute présence au monde, annonçant une mutation des mœurs culturelles, le « moi » devenant avouable : « Exister pour nous, c'est sentir ; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence et nous avons eu des sentiments avant des idées. »

Les Confessions

Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi.

Moi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu.

Que la trompette du Jugement dernier sonne quand elle voudra, je viendrai, ce livre à la main, me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : « Voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise. Je n'ai rien tu de mauvais, rien ajouté de bon, et s'il m'est arrivé d'employer quelque ornement indifférent, ce n'a jamais été que pour remplir un vide occasionné par mon défaut de mémoire ; j'ai pu supposer vrai ce que je savais avoir pu l'être, jamais ce que je savais être faux. Je me suis montré tel que je fus ; méprisable et vil quand je l'ai été, bon, généreux, sublime, quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même. Être éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables ; qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : "Je fus meilleur que cet homme-là." » (Livre I)

Émile ou De l'éducation

Nous naissons sensibles, et, dès notre naissance, nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent. Sitôt que nous avons pour ainsi dire la conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les produisent, d'abord, selon qu'elles nous sont agréables ou déplaisantes, puis, selon la convenance ou disconvenance que nous trouvons entre nous et ces objets, et enfin, selon les jugements que nous en portons sur l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne. Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés ; mais, contraintes par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération, elles sont ce que j'appelle en nous la nature. […]

L'homme naturel est tout pour lui ; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social, Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. Un citoyen de Rome n'était ni Caïus, ni Lucius ; c'était un Romain ; même il aimait la patrie exclusivement à lui. […]

Pour être quelque chose, pour être soi-même et toujours un, il faut agir comme on parle ; il faut être toujours décidé sur le parti que l'on doit prendre, le prendre hautement, et le suivre toujours. […]

Je n'envisage pas comme une institution publique ces risibles établissements qu'on appelle collèges. Je ne compte pas non plus

l'éducation du monde, parce que cette éducation tendant à deux fins contraires, les manque toutes deux : elle n'est propre qu'à faire des hommes doubles paraissant toujours rapporter tout aux autres, et ne rapportant jamais rien qu'à eux seuls. Or, ces démonstrations, étant communes à tout le monde, n'abusent personne. Ce sont autant de soins perdus.

De ces contradictions naît celle que nous éprouvons sans cesse en nous-mêmes. Entraînés par la nature et par les hommes dans des routes contraires, forcés de nous partager entre ces diverses impulsions, nous en suivons une composée qui ne nous mène ni à l'un ni à l'autre but. Ainsi combattus et flottants durant tout le cours de notre vie, nous la terminons sans avoir pu nous accorder avec nous, et sans avoir été bons ni pour nous ni pour les autres. […]

On connaît donc, ou l'on peut connaître le premier point d'où part chacun de nous pour arriver au degré commun de l'entendement ; mais qui est-ce qui connaît l'autre extrémité ? Chacun avance plus ou moins selon son génie, son goût, ses besoins, ses talents, son zèle, et les occasions qu'il a de s'y livrer. Je ne sache pas qu'aucun philosophe ait encore été assez hardi pour dire : Voilà le terme où l'homme peut parvenir et qu'il ne saurait passer. Nous ignorons ce que notre nature nous permet d'être ; nul de nous n'a mesuré la distance qui peut se trouver entre un homme et un autre homme.

Quelle est l'âme basse que cette idée n'échauffa jamais, et qui ne se dit pas quelquefois dans son orgueil : Combien j'en ai déjà passé ! Combien j'en puis encore atteindre ! Pourquoi mon égal irait-il plus loin que moi ?

Les Rêveries du promeneur solitaire

L'adversité sans doute est un grand maître, mais il fait payer cher ses leçons, et souvent le profit qu'on en retire ne vaut pas le prix qu'elles ont coûté. D'ailleurs, avant qu'on ait obtenu tout cet acquis par des leçons si tardives, l'à-propos d'en user se passe. La jeunesse est le temps d'étudier la sagesse ; la vieillesse est le temps de la pratiquer. L'expérience instruit toujours, je l'avoue ; mais elle ne profite que pour l'espace qu'on a devant soi. Est-il temps au moment qu'il faut mourir d'apprendre comment on aurait dû vivre ? […]

Nous entrons en lice à notre naissance, nous en sortons à la mort. Que sert d'apprendre à mieux conduire son char quand on est au bout de la carrière ? Il ne reste plus à penser alors que comment on en sortira. L'étude d'un vieillard, s'il lui en reste encore à faire, est uniquement d'apprendre à mourir, et c'est précisément celle qu'on fait le moins à mon âge, on y pense à tout, hormis à cela. Tous les vieillards tiennent plus à la vie que les enfants et en sortent de plus mauvaise grâce que les jeunes gens. C'est que tous leurs travaux ayant été pour cette même vie, ils voient à sa fin qu'ils ont perdu leurs peines. Tous leurs soins, tous leurs biens, tous les fruits de leurs laborieuses veilles, ils quittent tout quand ils s'en vont. Ils n'ont songé à rien acquérir durant leur vie qu'ils pussent emporter à leur mort. *(Troisième Promenade)*

La vérité générale et abstraite est le plus précieux de tous les biens. Sans elle, l'homme est aveugle ; elle est l'œil de la raison. C'est par elle que l'homme apprend à se conduire, à être ce qu'il doit être, à faire ce qu'il doit faire, à tendre à sa véritable fin. La vérité particulière et individuelle n'est pas toujours un bien, elle est quelquefois un mal, très souvent une chose indifférente. Les

choses qu'il importe à un homme de savoir et dont la connaissance est nécessaire à son bonheur ne sont peut-être pas en grand nombre ; mais, en quelque nombre qu'elles soient, elles sont un bien qui lui appartient, qu'il a droit de réclamer partout où il le trouve, et dont on ne peut le frustrer sans commettre le plus inique de tous les vols, puisqu'elle est de ces biens communs à tous dont la communication n'en prive point celui qui le donne. Quant aux vérités qui n'ont aucune sorte d'utilité ni pour l'instruction ni dans la pratique, comment seraient-elles un bien dû, puisqu'elles ne sont pas même un bien ? Et puisque la propriété n'est fondée que sur l'utilité, où il n'y a point d'utilité possible il ne peut y avoir de propriété. [...]

Dans l'ordre moral rien n'est inutile non plus que dans l'ordre physique. Rien ne peut être dû de ce qui n'est bon à rien ; pour qu'une chose soit due, il faut qu'elle soit ou puisse être utile. Ainsi, la vérité due est celle qui intéresse la justice et c'est profaner ce nom sacré de vérité que de l'appliquer aux choses vaines dont l'existence est indifférente à tous, et dont la connaissance est inutile à tout. La vérité dépouillée de toute espèce d'utilité, même possible, ne peut donc pas être une chose due, et par conséquent celui qui la tait ou la déguise ne ment point. [...]

Partout où la vérité est indifférente, l'erreur contraire est indifférente aussi ; d'où il suit qu'en pareil cas celui qui trompe en disant le contraire de la vérité n'est pas plus injuste que celui qui trompe en ne la déclarant pas ; car, en fait de vérités inutiles, l'erreur n'a rien de pire que l'ignorance. Que je croie le sable qui est au fond de la mer blanc ou rouge, cela ne m'importe pas plus que d'ignorer de quelle couleur il est. [...]

La justice elle-même est dans la vérité des choses ; le mensonge est toujours iniquité, l'erreur est toujours imposture, quand on donne ce qui n'est pas pour la règle de ce qu'on doit faire ou croire : et, quelque effet qui résulte de la vérité, on est toujours

inculpable quand on l'a dite, parce qu'on n'y a rien mis du sien. [...]

Juger des discours des hommes par les effets qu'ils produisent c'est souvent mal les apprécier. Outre que ces effets ne sont pas toujours sensibles et faciles à connaître, ils varient à l'infini comme les circonstances dans lesquelles ces discours sont tenus. Mais c'est uniquement l'intention de celui qui les tient qui les apprécie et détermine leur degré de malice ou de bonté. Dire faux n'est mentir que par l'intention de tromper, et l'intention même de tromper loin d'être toujours jointe avec celle de nuire a quelquefois un but tout contraire. Mais, pour rendre un mensonge innocent, il ne suffit pas que l'intention de nuire ne soit pas expresse, il faut de plus la certitude que l'erreur dans laquelle on jette ceux à qui l'on parle ne peut nuire à eux ni à personne en quelque façon que ce soit. Il est rare et difficile qu'on puisse avoir cette certitude ; aussi est-il difficile et rare qu'un mensonge soit parfaitement innocent. Mentir pour son avantage à soi-même est imposture, mentir pour l'avantage d'autrui est fraude, mentir pour nuire est calomnie ; c'est la pire espèce de mensonge. Mentir sans profit ni préjudice de soi ni d'autrui n'est pas mentir : ce n'est pas mensonge, c'est fiction. [...]

Que ces distinctions se trouvent ou non dans les livres, elles ne s'en font pas moins dans le cœur de tout homme de bonne foi avec lui-même, qui ne veut rien se permettre que sa conscience puisse lui reprocher. Car dire une chose fausse à son avantage n'est pas moins mentir que si on la disait au préjudice d'autrui, quoique le mensonge soit moins criminel. Donner l'avantage à qui ne doit pas l'avoir c'est troubler l'ordre et la justice ; attribuer faussement à soi-même ou à autrui un acte d'où peut résulter louange ou blâme, inculpation ou disculpation, c'est faire une chose injuste ; or tout ce qui, contraire à la vérité, blesse la justice en quelque façon que ce soit, c'est mensonge. Voilà la limite

exacte : mais tout ce qui, contraire à la vérité, n'intéresse la justice en aucune sorte, n'est que fiction, et j'avoue que quiconque se reproche une pure fiction comme un mensonge a la conscience plus délicate que moi. [...]

L'homme que j'appelle vrai fait tout le contraire. En choses parfaitement indifférentes, la vérité qu'alors l'autre respecte si fort le touche fort peu, et il ne se fera guère de scrupule d'amuser une compagnie par des faits controuvés dont il ne résulte aucun jugement injuste ni pour ni contre qui que ce soit, vivant ou mort. Mais tout discours qui produit pour quelqu'un profit ou dommage, estime ou mépris, louange ou blâme contre la justice et la vérité, est un mensonge qui jamais n'approchera de son cœur, ni de sa bouche, ni de sa plume. Il est solidement vrai, même contre son intérêt quoiqu'il se pique assez peu de l'être dans les conversations oiseuses : il est vrai en ce qu'il ne cherche à tromper personne, qu'il est aussi fidèle à la vérité qui l'accuse qu'à celle qui l'honore, et qu'il n'en impose jamais pour son avantage ni pour nuire à son ennemi. La différence donc qu'il y a entre mon homme vrai et l'autre est que celui du monde est très rigoureusement fidèle à toute vérité qui ne lui coûte rien, mais pas au-delà, et que le mien ne la sert jamais si fidèlement que quand il faut s'immoler pour elle. *(Quatrième Promenade)*

Tout est dans un flux continuel sur la terre. Rien n'y garde une forme constante et arrêtée, et nos affections qui s'attachent aux choses extérieures passent et changent nécessairement comme elles. Toujours en avant ou en arrière de nous, elles rappellent le passé qui n'est plus ou préviennent l'avenir qui souvent ne doit point être : il n'y a rien là de solide à quoi le cœur se puisse attacher. Aussi n'a-t-on guère ici-bas que du plaisir qui passe ; pour le bonheur qui dure je doute qu'il y soit connu. À peine est-il dans nos plus vives jouissances un instant où le cœur puisse véritablement nous dire : Je voudrais que cet

instant durât toujours ; et comment peut-on appeler bonheur un état fugitif qui nous laisse encore le cœur inquiet et vide, qui nous fait regretter quelque chose avant, ou désirer encore quelque chose après ?

Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir ; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. […]

De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. […] Un infortuné qu'on a retranché de la société humaine et qui ne peut plus rien faire ici-bas d'utile et de bon pour autrui ni pour soi, peut trouver dans cet état à toutes les félicités humaines des dédommagements que la fortune et les hommes ne lui sauraient ôter.

Il est vrai que ces dédommagements ne peuvent être sentis par toutes les âmes ni dans toutes les situations. Il faut que le cœur soit en paix et qu'aucune passion n'en vienne troubler le calme.

Il y faut des dispositions de la part de celui qui les éprouve, il en faut dans le concours des objets environnants. Il n'y faut ni un repos absolu ni trop d'agitation, mais un mouvement uniforme et modéré qui n'ait ni secousses ni intervalles. Sans mouvement, la vie n'est qu'une léthargie. Si le mouvement est inégal ou trop fort, il réveille ; en nous rappelant aux objets environnants, il détruit le charme de la rêverie, et nous arrache d'au-dedans de nous pour nous remettre à l'instant sous le joug de la fortune et des hommes et nous rendre au sentiment de nos malheurs. Un silence absolu porte à la tristesse. Il offre une image de la mort. Alors le secours d'une imagination riante est nécessaire et se présente assez naturellement à ceux que le ciel en a gratifiés. Le mouvement qui ne vient pas du dehors se fait alors au-dedans de nous. Le repos est moindre, il est vrai, mais il est aussi plus agréable quand de légères et douces idées, sans agiter le fond de l'âme, ne font pour ainsi dire qu'en effleurer la surface. Il n'en faut qu'assez pour se souvenir de soi-même en oubliant tous ses maux. Cette espèce de rêverie peut se goûter partout où l'on peut être tranquille. *(Cinquième Promenade)*

Le bonheur est un état permanent qui ne semble pas fait ici-bas pour l'homme. Tout est sur la terre dans un flux continuel qui ne permet à rien d'y prendre une forme constante. Tout change autour de nous. Nous changeons nous-mêmes et nul ne peut s'assurer qu'il aimera demain ce qu'il aime aujourd'hui. Ainsi, tous nos projets de félicité pour cette vie sont des chimères. Profitons du contentement d'esprit quand il vient ; gardons-nous de l'éloigner par notre faute, mais ne faisons pas des projets pour l'enchaîner, car ces projets-là sont de pures folies. J'ai peu vu d'hommes heureux, peut-être point ; mais j'ai souvent vu des cœurs contents, et de tous les objets qui m'ont frappé c'est celui qui m'a le plus contenté moi-même. Je crois que c'est une suite naturelle du pouvoir des sensations sur mes sentiments internes. Le bonheur n'a point d'enseigne

extérieure ; pour le connaître, il faudrait lire dans le cœur de l'homme heureux ; mais le contentement se lit dans les yeux, dans le maintien, dans l'accent, dans la démarche, et semble se communiquer à celui qui l'aperçoit. Est-il une jouissance plus douce que de voir un peuple entier se livrer à la joie un jour de fête, et tous les cœurs s'épanouir aux rayons expansifs du plaisir qui passe rapidement, mais vivement, à travers les nuages de la vie ? *(Neuvième Promenade)*



Denis Diderot *(1713-1784)*

*De l'avis général, Denis Diderot aura été l'un des esprits les plus érudits et critiques de son temps. Écrivain éclairé dans plusieurs genres littéraires (drame, théâtre, roman), philosophe inventeur de la critique dans ses salons, il sera aussi le brillant superviseur de cette œuvre majeure de la pensée du XVIIIe siècle qu'est l'**Encyclopédie**.*

Diderot se démarque des philosophes de son époque lorsqu'il développe et prône pour tout individu un mode de pensée autonome plutôt qu'un modèle global, se proposant d'exercer l'esprit plutôt que de l'instruire, ce qu'il résume en quelques mots : « Il m'importe peu que tu adoptes mes idées ou que tu les rejettes, pourvu qu'elles emploient toute ton attention. Un plus habile t'apprendra à connaître les forces de la nature; il me suffira de t'avoir fait essayer les tiennes. »

Peu soucieux de notoriété et volontairement en retrait des nombreuses polémiques inhérentes aux mutations profondes du siècle des Lumières, et

néanmoins ami de Grimm et d'Holbach, inspirateur de Lessing ou de Hegel, Diderot sera méconnu de son vivant, l'universalité multiforme de sa pensée devant attendre la fin du siècle suivant pour être finalement reconnue et élevée au rang des esprits les plus représentatifs de son temps.

Pensées philosophiques

On déclame sans fin contre les passions ; on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs. C'est dans sa constitution un élément dont on ne peut dire ni trop de bien ni trop de mal. Mais ce qui me donne de l'humeur, c'est qu'on ne les regarde jamais que du mauvais côté. On croirait faire injure à la raison, si l'on disait un mot en faveur de ses rivales ; cependant, il n'y a que les passions, et les grandes passions, qui puissent élever l'âme aux grandes choses. Sans elles, plus de sublime, soit dans les mœurs, soit dans les ouvrages ; les beaux-arts retournent en enfance, et la vertu devient minutieuse. (I)

Les passions sobres font les hommes communs. (II)

Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires. La contrainte anéantit la grandeur et l'énergie de la nature. (III)

Le scepticisme ne convient pas à tout le monde. Il suppose un examen profond et désintéressé : celui qui doute parce qu'il ne connaît pas les raisons de crédibilité n'est qu'un ignorant. Le vrai sceptique a compté et pesé les raisons. Mais ce n'est pas une petite affaire que de peser des raisonnements. Qui de nous en connaît exactement la valeur ? Qu'on apporte cent preuves de la même vérité, aucune ne manquera de partisans. Chaque

esprit a son télescope. C'est un colosse à mes yeux que cette objection qui disparaît aux vôtres : vous trouvez légère une raison qui m'écrase. Si nous sommes divisés sur la valeur intrinsèque, comment nous accorderons-nous sur le poids relatif ? Dites-moi, combien faut-il de preuves morales pour contrebalancer une conclusion métaphysique ? Sont-ce mes lunettes qui pèchent ou les vôtres ? Si donc il est si difficile de peser des raisons, et s'il n'est point de questions qui n'en aient pour et contre, et presque toujours à égale mesure, pourquoi tranchons-nous si vite ? (XXIV)

Les esprits bouillants, les imaginations ardentes ne s'accommodent pas de l'indolence du sceptique. Ils aiment mieux hasarder un choix que de n'en faire aucun ; se tromper que de vivre incertains : soit qu'ils se méfient de leurs bras, soit qu'ils craignent la profondeur des eaux, on les voit toujours suspendus à des branches dont ils sentent toute la faiblesse, et auxquelles ils aiment mieux demeurer accrochés que de s'abandonner au torrent. Ils assurent tout, bien qu'ils n'aient rien soigneusement examiné : ils ne doutent de rien, parce qu'ils n'en ont ni la patience ni le courage. Sujets à des lueurs qui les décident, si par hasard ils rencontrent la vérité, ce n'est point à tâtons, c'est brusquement, et comme par révélation. Ils sont, entre les dogmatiques, ce qu'on appelle les illuminés chez le peuple dévot. J'ai vu des individus de cette espèce inquiète qui ne concevaient pas comment on pouvait allier la tranquillité d'esprit avec l'indécision. « Le moyen de vivre heureux sans savoir qui l'on est, d'où l'on vient, où l'on va, pourquoi l'on est venu ! » Je me pique d'ignorer tout cela, sans en être plus malheureux, répondait froidement le sceptique : ce n'est point ma faute si j'ai trouvé ma raison muette quand je l'ai questionnée sur mon état. Toute ma vie j'ignorerai, sans chagrin, ce qu'il m'est impossible de savoir. Pourquoi regretterais-je des connaissances que je n'ai pu

me procurer, et qui, sans doute, ne me sont pas fort nécessaires, puisque j'en suis privé ? (XXVIII)

L'incrédulité est quelquefois le vice d'un sot, et la crédulité le défaut d'un homme d'esprit. L'homme d'esprit voit loin dans l'immensité des possibles ; le sot ne voit guère de possible que ce qui est. C'est là peut-être ce qui rend l'un pusillanime, et l'autre téméraire. (XXXII)

Addition aux Pensées philosophiques ou Objections diverses contre les écrits de différents théologiens

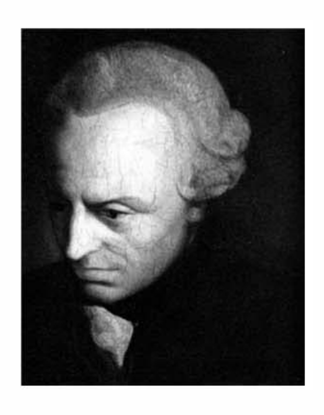
Si je renonce à ma raison, je n'ai plus de guide : il faut que j'adopte en aveugle un principe secondaire, et que je suppose ce qui est en question. (IV)

Le mérite et le démérite ne peuvent s'appliquer à l'usage de la raison, parce que toute la bonne volonté du monde ne peut servir à un aveugle pour discerner des couleurs. Je suis forcé d'apercevoir l'évidence où elle est, et le défaut d'évidence où l'évidence n'est pas, à moins que je ne sois un imbécile ; or, l'imbécillité est un malheur et non pas un vice. (X)

Toute action vertueuse est accompagnée de satisfaction intérieure ; toute action criminelle, de remords ; or, l'esprit avoue, sans honte et sans remords, sa répugnance pour telles et telles propositions ; il n'y a donc ni vertu ni crime, soit à les croire, soit à les rejeter. (XIII)

Dire que l'homme est un composé de force et de faiblesse, de lumière et d'aveuglement, de petitesse et de grandeur, ce n'est pas lui faire son procès, c'est le définir. (XLI)

Si l'homme est malheureux sans être né coupable, ne serait-ce pas qu'il est destiné à jouir d'un bonheur éternel, sans pouvoir, par sa nature, s'en rendre jamais digne ? (LXVIII)



Emmanuel Kant *(1724-1804)*

S'il est désormais moins souvent à l'honneur que nombre d'autres grands philosophes, Emmanuel Kant n'en a pas moins marqué fortement son empreinte dans l'histoire de la pensée humaine. En effet, dans l'hypothèse et les travaux qu'il a développés pour renouveler le point de vue de l'homme sur lui-même et sur le monde – jusqu'à conférer à la critique et à la métaphysique un véritable statut scientifique –, ce n'est rien moins qu'une authentique « révolution de la façon de penser » dont il est question.

Tout au long d'une vie dédiée à l'enseignement et à la recherche, Kant a ainsi contribué à faire de la philosophie, au-delà des autres formes de savoir et en accédant à la conscience d'elle-même, l'objet de la connaissance de la raison humaine, pour tenter de répondre à « la » question qui depuis toujours interpelle les consciences : par-delà tous les concepts et les théories du passé, qu'est-ce véritablement que l'homme ?

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?

Si haut que nous puissions porter les notions, et nous éloigner ainsi de la sensibilité par l'abstraction, toujours cependant s'y attacheront des représentations *sensibles*, dont la destinée propre est d'approprier à l'*usage de l'expérience* des notions qui d'ailleurs ne sont pas dérivées de l'expérience. Comment, en effet, voudrions-nous donner aux notions sens et signification, si quelque intuition (qui, à la fin, doit toujours être un exemple pris d'une expérience possible) ne leur était soumise ? Si donc, après cette opération concrète de l'entendement, nous omettons le mélange de l'image, d'abord de la perception contingente des sens, ensuite même l'intuition sensible pure en général, il ne reste que cette notion intellectuelle pure, dont l'étendue se trouve maintenant agrandie, et qui contient une règle de la pensée en général. La logique générale elle-même a été faite de cette manière ; et, dans l'usage expérimental de notre entendement et de notre raison, est peut-être encore cachée une méthode *euristique* de penser telle que, si nous savions la tirer habilement de cette expérience, elle pourrait bien enrichir la philosophie de plusieurs maximes utiles, même pour penser abstraitement. […]

L'ignorance est […] en soi la cause des limites, mais non des erreurs dans notre connaissance. Mais partout où il ne dépend pas autant de nous de vouloir ou de ne vouloir pas juger déterminément de quelque chose, partout où existe un *besoin* réel de juger, un besoin inhérent à la raison même, et où cependant le défaut de savoir par rapport à ce qui est nécessaire pour juger, nous limite, là aussi est nécessairement une maxime d'après laquelle nous devons porter notre jugement ; car la raison veut être satisfaite. […]

On conçoit beaucoup de choses sursensibles (car les objets des sens ne remplissent pas le champ total de l'entière possibilité),

où la raison cependant n'éprouve aucun besoin de s'étendre jusque-là, et bien moins encore d'en admettre l'existence. La raison trouve une occupation suffisante aux causes cosmiques qui se manifestent aux sens (ou qui sont du moins de même nature que celles qui se montrent aux sens), pour n'être pas dans la nécessité d'admettre à leur secours l'influence d'êtres naturels purement spirituels ; cette hypothèse serait plutôt nuisible à son usage. Car, ne sachant rien des lois suivant lesquelles de semblables êtres pourraient agir, et sachant beaucoup de choses des objets des sens, pouvant espérer du moins d'en connaître beaucoup de choses par l'expérience, on porterait plutôt atteinte, par une semblable supposition, à l'usage de la raison. Ce n'est pas absolument un besoin, mais bien plutôt une pure curiosité qui n'aboutit qu'à des rêveries, que de se livrer à de semblables recherches, ou de jouer avec des fictions de cette nature. Il en est tout autrement de la notion d'un *être premier*, comme intelligence suprême et comme souverain bien en même temps. Car ce n'est pas seulement un besoin pour notre raison de donner la notion de l'infini pour fondement à la notion du fini, par conséquent à toutes les autres choses, mais ce besoin va même jusqu'à la supposition de l'*existence* de l'infini. Sans cela, elle ne peut se donner aucune raison satisfaisante de l'existence des choses dans le monde, et moins encore s'expliquer la finalité et l'ordre qui se rencontrent partout à un degré si étonnant (dans les petites choses, parce qu'elles sont près de nous, comme dans les grandes). À moins d'admettre un créateur intelligent, on ne peut, du moins sans tomber dans de pures absurdités, en donner *aucune* raison *intelligible* ; et quoique nous ne puissions pas prouver l'impossibilité d'une telle finalité sans une *cause intelligente* (car alors nous aurions des raisons objectives suffisantes de cette assertion, et nous ne serions pas dans la nécessité de nous en rapporter à des raisons subjectives), il reste encore, malgré ce défaut de lumière, une raison subjective suffisante

de l'admettre, en ce sens que la raison *a besoin* de supposer quelque chose qui lui soit intelligible pour expliquer par là le phénomène donné, puisque tout ce à quoi du reste elle peut seulement rattacher une notion ne peut la satisfaire. […]

Si par des raisons objectives, quoique insuffisantes aux yeux de la conscience, quelque chose est réputé vrai, par conséquent *opiné* purement et simplement, cette opinion peut cependant finir en se complétant insensiblement par des principes de même espèce, par devenir un *savoir*. Si au contraire les raisons de la croyance vraisemblable sont de nature à ne pas valoir objectivement, la foi ne peut par aucun usage de la raison devenir un savoir. La foi historique, par exemple, de la mort d'un grand homme, rapportée par quelques lettres, *peut devenir un savoir*, si l'autorité locale en donne avis, si elle parle de ses funérailles, de son testament, etc. Quelque chose d'historique peut donc être réputé vrai sur simple témoignage, c'est-à-dire peut être cru, par exemple qu'il y a dans le monde une ville qui s'appelle Rome, de telle sorte que celui qui n'y a jamais été peut dire je sais, et non simplement je crois qu'il existe une Rome ; ces deux choses sont parfaitement conciliables. Au contraire, la *foi rationnelle* pure ne peut jamais être convertie en un *savoir* par toutes les données naturelles de la raison et de l'expérience, parce que le fondement de la vraisemblance est ici purement subjectif ; c'est le besoin nécessaire de la raison (et tant que nous serons des hommes il subsistera) de *supposer* seulement, non de démontrer l'existence d'un être suprême. Ce besoin de la raison ne serait qu'une pure *hypothèse rationnelle* pour un usage *théorique* dont la raison se contente, c'est-à-dire une opinion suffisante pour une croyance vraisemblable par des raisons subjectives, et cela parce qu'on ne peut jamais en attendre d'autres pour expliquer des *effets donnés*, et que la raison n'a cependant pas besoin d'un autre motif d'explication. Mais la *foi rationnelle*, qui repose sur le besoin de l'usage de la raison au point de vue *pratique*, peut

s'appeler un *postulat* de la raison ; non pas que ce soit une vue qui satisfasse à tout ce qui est logiquement nécessaire pour la certitude, mais parce que cette croyance vraisemblable (dans l'homme) ne le cède pour le degré à aucun savoir, quoiqu'il en diffère pleinement quant à l'espèce.

Un usage pur de la raison est donc le guide ou la boussole qui peut servir au penseur spéculatif à s'orienter dans ses excursions rationnelles au champ des objets sus-sensibles, et à l'homme du commun, mais d'une raison (moralement) saine, à se tracer une voie, théoriquement ou pratiquement, en parfaite harmonie avec la fin totale de sa destinée. Et cette foi rationnelle est ce qui doit servir de base à toute autre foi, même à lente révélation. […]

Hommes d'intelligence et de grands sentiments ! J'honore vos talents et chéris votre humanité. Mais avez-vous bien réfléchi à ce que vous faites, et aux conséquences de vos actes contre la raison ? Sans doute vous voulez conserver une *liberté de penser* illimitée ; car sans elle ce serait bientôt fait même des élans du génie. […]

À la liberté de penser est *d'abord* contraire la *contrainte civile*. On dit, à la vérité, que la liberté de *parler* ou *d'écrire* peut sans doute nous être enlevée par un pouvoir supérieur, mais non la liberté de *penser*. Mais *penserions*-nous beaucoup et penserions-nous bien si nous ne pensions pour ainsi dire pas en commun avec d'autres auxquels nous communiquons nos pensées, et qui nous font part des leurs ? On peut donc bien dire que cette puissance extérieure, qui enlève aux hommes la liberté de *communiquer* publiquement leurs pensées, leur ôte aussi la liberté de *penser*, l'unique trésor qui nous reste encore malgré toutes les charges sociales, et qui peut seul fournir un remède à tous les maux attachés à cette condition.

Deuxièmement. La liberté de penser se prend aussi dans ce sens, qu'elle a pour opposé la *contrainte de la conscience*. Cette contrainte a lieu lorsque, indépendamment de tout pouvoir

extérieur dans les affaires de religion, des citoyens se posent en tuteurs à l'égard d'autres citoyens, et qu'au lieu d'arguments, par des formules de foi obligatoires, accompagnées de la crainte poignante du *danger d'une investigation personnelle*, ils savent, grâce à une impression faite à temps dans les esprits, bannir tout examen de la raison.

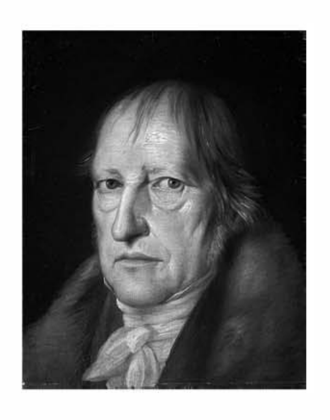
Troisièmement. On entend aussi par liberté de penser la soumission de la raison aux *seules lois qu'elle se donne elle-même*. À cette liberté est opposée la maxime d'un *usage sans loi* de la raison (afin, comme le rêve le génie, de voir plus loin qu'en se donnant des lois pour limites). D'où la conséquence naturelle, que si la raison ne veut pas être soumise à la loi qu'elle se donne elle-même, il faut qu'elle subisse le joug de lois qu'une autre lui donne ; car sans une loi quelconque rien ne peut aller loin, pas même le plus grand non-sens. La conséquence inévitable de *cette* absence de loi dans le penser (d'un affranchissement des restrictions employées par la raison), c'est qu'une liberté de penser y trouve sa perte ; et comme il n'y a presque pas là de malheur, mais la faute d'un véritable orgueil, la liberté est *perdue* (étourdiment, *verscherzet*), dans le sens propre du mot.

Critique de la raison pure

Nous ne pouvons avoir aucune intuition en dehors de la sensibilité. L'entendement n'est donc pas une faculté d'intuition. Mais, l'intuition mise à part, il n'y a pas d'autre moyen de connaître que les concepts. La connaissance de tout entendement, du moins de l'entendement humain, est donc une connaissance par concepts, une connaissance non intuitive, mais discursive. Toutes les intuitions, en tant que sensibles, reposent sur des affections, mais les concepts supposent des fonctions.

J'entends par fonction l'unité de l'acte qui consiste à réunir diverses représentations sous une représentation commune. Les concepts reposent donc sur la spontanéité de la pensée, de même que les intuitions sensibles sur la réceptivité des impressions. L'entendement ne peut faire de ces concepts d'autre usage que de juger par leur moyen. Or, comme, excepté l'intuition, aucune représentation ne se rapporte immédiatement à l'objet, un concept n'est jamais immédiatement rapporté à un objet, mais à quelque autre représentation de cet objet (qu'elle soit une intuition, ou déjà même un concept). Le jugement est donc la connaissance médiate d'un objet, par conséquent la représentation d'une représentation de cet objet. Dans tout jugement, il y a un concept qui en embrasse plusieurs, et qui, parmi eux, comprend aussi une représentation donnée, laquelle enfin se rapporte immédiatement à l'objet. [...]

Tous les jugements sont donc des fonctions qui consistent à ramener nos représentations à l'unité, en substituant à une représentation immédiate une représentation plus élevée qui comprend la première avec beaucoup d'autres et qui sert à la connaissance de l'objet, et en réunissant ainsi beaucoup de connaissances possibles sous une seule. Comme nous pouvons ramener tous les actes de l'entendement à des jugements, l'*entendement* en général peut être représenté comme *une faculté de juger*. En effet, d'après ce qui a été dit précédemment, l'entendement est une faculté de penser. Or, penser, c'est connaître au moyen de concepts, et les concepts, comme prédicats de jugements possibles, se rapportent à quelque représentation d'un objet encore indéterminé. (Chapitre 1, Première section : « De l'usage logique de l'entendement en général »)



Georg Wilhelm Friedrich Hegel
(1770-1831)

Pour tout philosophe moderne, il est difficile de ne pas se référer, d'une manière ou d'une autre, aux travaux de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Qu'on ait voulu s'y associer ou s'y opposer, ce que les spécialistes appellent communément l'hégélianisme a été, depuis le début du XIX[e] siècle – et demeure encore aujourd'hui –, une référence de premier plan, ne laissant aucun esprit pensant indifférent. Dès lors, on comprend pourquoi c'est souvent par rapport aux travaux de Hegel que les plus grands philosophes modernes se sont positionnés et ont pris parti.

Nourri de l'immense savoir de ses augustes prédécesseurs, doté d'une acuité de jugement incomparable et d'une vitalité à toute épreuve, Hegel a développé un concept nouveau : une forme d'idéalisme spéculatif et dialectique, avec pour objectif premier, selon ses termes, de « comprendre ce qui est ».

Que ce soit dans les versions successives de son *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, dans ses manuscrits de jeunesse ou ses œuvres de pleine maturité, ou encore ses innombrables *Leçons* sur le droit, la philosophie de l'histoire, l'esthétique, la philosophie de la religion, sans oublier une volumineuse correspondance, Hegel entreprend de relier la conscience historique au savoir absolu, la foi traditionnelle en l'éternité et la transcendance de la pensée.

Il en tirera une « méthode de penser » originale, instaurant l'esprit comme seule substance, tout le reste n'étant qu'« instances subordonnées ». Fervent adepte de la tradition idéaliste, il en viendra à considérer l'Idée, cet

accomplissement de l'Esprit, comme une réalité spirituelle indépendante, qu'il désignera comme le « concret ultime » vers lequel tend toute chose.

La Logique subjective

Notions générales

L'Être ne disparaît pas, comme on le pourrait croire, dans l'idée du non-être ou du néant que nous lui opposons. Il subsiste, mais en même temps il est modifié. Au lieu de l'Être et du néant opposés l'un à l'autre que nous avions d'abord, nous avons à présent l'Être qui va au néant et le néant qui va à l'Être. Nous assistons en quelque sorte à l'enfantement progressif du rien par l'Être et de l'Être par le rien ; nous suivons les transformations de l'Être qui passe au néant et du néant qui devient l'Être ; ce qui nous apporte évidemment l'idée d'un mouvement continuel de l'un vers l'autre, ou le passage d'une forme à une autre forme qui ne s'arrête jamais pour nous laisser le temps de le saisir et nous donner le droit de dire qu'il est. Rien n'est donc d'une manière absolue ; tout va du néant à l'Être ou de l'Être au néant. Ainsi, [...] nous avons commencé par affirmer simplement l'existence du Tout ; mais aussitôt, cette idée de l'Être en général et antérieurement à toute forme, nous a poussés par sa propre force dialectique à une négation diamétralement opposée ou à l'idée du non-être, d'où nous avons vu sortir ensuite cette vérité, que le monde entier nous présente un développement continuel qui fait que chaque forme devient sans cesse ce qu'elle n'était pas encore. En d'autres termes, le DEVENIR est la vraie forme ou la vérité de l'Être, et le changement, qui est à la fois la négation de l'Être et du non-être, se trouve, pour cela même, la vérité

de l'Être et du néant. L'Être et le Rien ne sont donc point des idées vraies [...]. Il n'y a rien de vrai que le devenir, que nous commençons à connaître comme le passage de l'Être au néant ou du néant à l'Être.

Nous pourrions dire la même chose de toutes nos autres idées; car toute idée que nous posons porte nécessairement avec elle sa dialectique qui, nous poussant aussitôt vers son contraire, fait apparaître une seconde idée qui est la négation de la première. Puis ces deux idées ensemble en font surgir une troisième, qui est pour ainsi dire la vérité des deux autres. Et la même force dialectique continuant d'agir s'empare de cette troisième idée qui vient de naître, pour en faire sortir, en vertu des mêmes lois, une nouvelle vérité plus spéciale ou mieux déterminée, et par conséquent encore plus vraie que la précédente. [...]

Ce que nous appelons en nous le moi ou l'*individu,* nous offre encore une image de l'Idée. Nous disons que nous avons des idées pour marquer que nous en avons un certain nombre; mais en disant cela, nous savons très bien que le *moi* n'est autre chose que l'ensemble de nos idées. Le *moi* n'est donc que la totalité ou la *généralité* de nos idées, plus une idée actuelle, d'une nature particulière, dans laquelle la notion du général s'unit et se confond à celle du particulier. Car on trouve toujours dans le moi l'ensemble ou la *généralité* de nos idées s'unissant au *particulier* et s'enveloppant pour ainsi dire l'un l'autre.

Quand on dit *j'ai une idée*, on s'imagine d'abord qu'une *idée* et le *moi* sont unis, dans cette locution, comme le seraient les deux parties, *sujet* et *attribut*, d'une phrase quelconque; et l'on croit qu'*avoir des idées* est une qualité ou propriété du *moi* qui en a beaucoup d'autres en réserve, et qu'il faut entendre cette locution dans le même sens que l'on dit *j'ai un habit*, cette maison *a une fenêtre* ou *une porte*. Mais, pour peu que l'on y réfléchisse, on reconnaît bien vite que cette phrase, *j'ai une idée*, ne saurait avoir un pareil sens, attendu que le *moi* n'est pas une

chose comme les autres, et que l'*idée* n'est pas une de ses qualités ou propriétés.

Le Général et le Particulier ne sauraient être unis l'un à l'autre uniquement dans le moi. Il faut bien que ce double caractère se trouve aussi dans les choses, puisque [...] les choses individuelles n'ont accès dans notre esprit que parce qu'elles sont des généralités, ou parce que le Général fait partie constitutive de leur Individualité. Cette coexistence du Général, du Particulier et de l'Individuel, est précisément ce qui constitue le moi, comme tout ce qui subsiste dans le monde; et les idées ou notions des choses ne sont autres que le moi prenant possession des choses individuelles en leur restituant leur généralité, qui n'existe pas seulement en lui, mais aussi en elles. La simple appréhension d'une chose par les sens, qui est le commencement ou le premier degré de la perception, laisse pour ainsi dire cette chose hors du moi. Mais aussitôt que cette perception devient une *idée*, le moi s'est en quelque sorte introduit dans la chose et a pénétré jusqu'à sa généralité.

Le moi, comme toutes les choses qui existent, sont des Généralités, ou plutôt que l'IDÉE se rencontre aussi bien dans les choses que dans le moi sous ces trois formes essentielles: le Général, le Particulier et l'Individuel.

Il peut se faire que l'idée d'une chose soit d'abord incomplète, et que nous commencions par en saisir fortuitement quelques qualités isolées, n'ayant entre elles aucun lien apparent. Mais je dis que nous arriverons tôt ou tard à la vérité absolue, attendu que nos idées sont parfaitement réelles, et que les choses extérieures n'ont pas reçu le singulier privilège de demeurer toujours et à l'infini en dehors ou au-delà de nos idées, qui, dans ce cas,

ne pourraient jamais se dire la vérité, mais resteraient à cet état d'abstraction que les logiciens leur concèdent.

Chapitre Premier (« Des idées »)

Quand nous disons que nous avons l'idée ou la notion d'une chose, nous voulons dire que cette chose, grâce à ses qualités ou propriétés sensibles, a pénétré jusqu'à nous par l'entremise de nos organes ou de nos sens. Mais, au lieu de parler seulement de cette chose individuelle, comme c'est notre intention de le faire, nous disons à notre insu et sans le vouloir que nous en avons pris ou reçu une notion générale. Car, bien qu'à l'instant même où cette chose vient frapper nos sens, l'acte d'appréhension ou de perception que nous faisons pour la saisir ne porte que sur son individualité, cependant il est si vrai que la généralité s'y trouve unie d'une manière inséparable, que nous n'avons aucun moyen de ne parler que de son individualité, et que, pour la désigner, nous sommes contraints d'avoir recours à des idées ou notions générales. Or, puisque, d'une part, le langage est le véhicule de la pensée ; et puisque, d'autre part, la pensée ou le moi est une chose générale qui ne peut rien admettre dans son sein qui ne soit de même nature qu'elle, ou qu'elle ne le rende identique à elle en se l'appropriant ; il s'ensuit que quand nous prenons idée d'une chose, c'est le général qui est en elle que nous saisissons, ou plutôt nous restituons à son individualité la généralité qui s'y trouve cachée ou contenue, et que nos sens n'avaient pu saisir.

Lorsque je dis, par exemple, ce livre, cette maison, à coup sûr j'ai l'intention de désigner une chose individuelle, et pourtant je n'y réussis pas ; il m'est tout à fait impossible de dire ce que je veux dire et de ne dire que cela ; car, malgré moi, j'associe la notion générale livre, maison, à une autre notion générale exprimée par les mots ce, cette, ou par tout autre signe du discours ou du geste qui convient aussi bien au livre qu'à mille

autres choses. Mes sens se sont arrêtés sur une chose singulière ou individuelle, sur une seule chose en un mot, et cependant je ne puis la désigner ni dire ce qu'elle est sans éveiller des idées générales.

Il est donc faux de dire que, parmi nos idées, les unes sont générales, les autres particulières, et d'autres encore individuelles. Il n'y a point, et il ne saurait y avoir de notions individuelles, par cette seule raison que le général et le particulier subsistent toujours dans l'individu. Ils y demeurent comme ensevelis et cachés, jusqu'au moment où les idées viennent les en tirer pour les mettre au jour. Toute chose individuelle est donc en même temps générale et particulière, et cette union du général et du particulier dans son sein est précisément ce qui constitue sa notion propre ou son individualité, qui n'en est ainsi, comme on le voit, que le produit ou l'image.

Contrairement à ce qui précède, les logiciens s'efforcent d'établir que les noms d'homme, d'animal ou de chose, comme Cicéron, Martin, Encéphale, sont ce qu'ils appellent des notions, c'est-à-dire des notions individuelles, et que toute la différence qu'il y a dans les notions, entre les générales, les particulières et les individuelles, provient de ce que ces dernières sont entièrement représentatives de la chose désignée, servant à marquer l'ensemble ou la totalité de ses attributs, tandis que les premières, suivant eux, n'auraient pas la même étendue et ne serviraient qu'à désigner quelques attributs plus ou moins essentiels ou caractéristiques, laissant de côté d'autres qualités non moins importantes, et qui se trouvent spécifiées toutes ensemble, disent-ils, dans les notions individuelles. D'où il faudrait conclure avec eux que les notions générales sont plus incomplètes ou moins vraies que les autres, et d'autant plus incomplètes qu'elles sont plus générales. Et c'est précisément pour cela, ajoutent-ils, qu'on peut appliquer la même notion générale à plusieurs choses et non pas seulement à une seule. Ainsi, plus les idées sont élevées, dans cette hypothèse, plus

elles s'écartent de la réalité ou de la vérité, et plus elles sont susceptibles, par conséquent, de s'appliquer à un grand nombre de choses. D'où nous sommes obligés de tirer cette règle générale que plus les notions se généralisent ou s'étendent, plus elles perdent de leurs propriétés ou de leur réalité ; ce qui, de déduction en déduction, nous conduit à conclure que la notion dernière ou notion de Dieu, qui devrait être la plus complète ou la plus riche de toutes, se réduit à celle de l'Être suprême, qui est la plus pauvre de toutes.

Fort heureusement, il n'en est point ainsi. Il est digne des temps barbares de croire que les mots Bucéphale ou Martin expriment des idées ou notions, et de dire que ces prétendues notions sont plus riches que les autres parce qu'elles expriment des choses individuelles. Les idées les plus générales ou les plus élevées, loin d'être, pour cela seul, les plus pauvres de toutes, sont au contraire les plus riches.

Ne voyons-nous pas, dans l'ordre de la nature, que les notions supérieures sont en effet plus riches ou plus complètes que les autres ? L'idée plante, par exemple, pour commencer par celle-là qui passe pour très simple, se retrouve tout entière, mais à un degré plus élevé, dans la notion d'animal, qui se retrouve à son tour, et à un degré plus élevé encore, dans la forme du corps humain, qui est la plus riche de celles où la nature peut s'élever, et qui contient toutes les autres parce qu'elles sont moins riches qu'elle, et d'autant moins riches qu'elles lui sont plus inférieures. Après celle-là, nous voyons apparaître une nouvelle notion, celle de l'intelligence humaine, qui se développe ou s'élève à son tour de plus en plus, pour nous offrir la manifestation complète de l'idée. Et cette vérité, que les notions inférieures ne contiennent pas plus de réalité que les notions supérieures dans lesquelles elles sont elles-mêmes contenues, cette vérité, déjà bien manifeste dans l'ordre de la nature, va nous apparaître sous un jour plus

éclatant dans la sphère des choses intellectuelles qui comprend l'Éthique et les autres sciences morales.

Cet ordre de choses est, par lui-même, tellement supérieur à celui de la nature, que la beauté de l'univers, la splendeur des cieux, les lois immuables qui dirigent les planètes et leurs satellites ne sont rien et ne donnent qu'une image bien affaiblie de l'Idée en comparaison de celle que nous offre l'esprit humain. Car une idée, même absurde, dans la tête d'un sot, a plus de valeur que toutes ces lois ensemble, attendu qu'elle procède d'une activité volontaire et libre qu'on ne trouve point dans le mouvement des astres.

L'idée est d'abord générale ; mais sa propre force dialectique l'obligeant à se déterminer, elle devient particulière en se niant pour ainsi dire elle-même, et cette particularisation, qui est la négation du général, se manifeste ou vient à l'existence sous forme d'individu. Le particulier et l'individuel ne sont donc pas séparés ou distincts du général, c'est lui au contraire qui prend ces deux formes sans changer pour cela de nature, il se particularise et s'individualise, mais en restant toujours ce qu'il était d'abord.

Les distinctions que l'on a coutume de faire outre les notions claires et obscures, adéquates et inadéquates, complètes et incomplètes, coordonnées et subordonnées, positives et négatives, etc., sont, ou bien la répétition des formes que nous avons étudiées dans la logique objective, ou bien des choses vides de sens.

Pour nous, nous croyons avoir établi que le général n'existe pas seulement en lui-même, mais aussi dans l'individu. Les logiciens qui affirment l'existence (les notions dont les unes seraient seulement générales et les autres purement individuelles) ne remarquent point que pour qu'une semblable distinction fût admissible, il faudrait que le général et l'individuel ne fussent

point subordonnés l'un à l'autre, mais qu'ils fussent au contraire équivalents, et placés pour ainsi dire l'un en face de l'autre, sur la même ligne, ce qui n'est point.

Pour éclaircir ceci par un exemple, je citerai les trois formes de la logique objective qu'on nomme identité, différence, causalité. L'erreur commune à tous les logiciens est de croire que ces trois catégories, et les trois règles qu'on en peut déduire sont entre elles dans un rapport d'égalité ou d'indépendance l'une à l'égard de l'autre, tandis qu'elles sont en réalité subordonnées l'une à l'autre.

Ainsi, de la première forme, qui est celle de l'identité, ils commencent par tirer cette première règle. Toute chose est identique à elle-même.

Puis, de la seconde forme, qui est celle de la différence, ils tirent cette seconde règle : il n'y a pas deux choses identiques dans le monde.

Enfin, de la troisième forme qui est celle de la causalité, ils déduisent cette troisième règle : toute chose a sa cause.

Ces trois règles, comme toutes les catégories en général, sont progressives, et par conséquent subordonnées l'une à l'autre, ou pour mieux dire, que l'une nous rapproche plus que l'autre de la vérité, attendu que la seconde est plus élevée ou plus vraie que la première, et la troisième encore plus vraie que la seconde. Car, en remarquant seulement que toutes choses sont ce qu'elles sont (première règle), nous ne savons absolument rien du monde en général dans lequel chaque chose subsiste. En disant qu'il n'y a pas deux choses identiques dans le monde (seconde règle), nous avançons ; et disant enfin, chaque chose a sa cause (troisième règle), nous corrigeons l'imperfection des deux premières.

Les idées ou notions ont une tendance à s'associer ou à s'unir ; ce qu'elles font en devenant jugements.

Chapitre Deuxième (« Des jugements »)

Le développement des organismes, dans la nature, correspond à ce développement de la force dialectique dans la logique subjective. Ainsi, la graine devient la plante, sans pourtant en avoir en elle le modèle infiniment petit et c'est dans le même sens qu'il faut entendre les idées innées qui se développent, et comprendre Platon lorsqu'il dit qu'apprendre est se ressouvenir.

Le développement n'est, en effet, qu'un jeu de la vie, par lequel ce qui est devient, sous une autre forme, ce qu'il était déjà virtuellement. C'est une marche, une progression, un mouvement de l'un vers l'autre ; mais l'un et l'autre ne sont pas, pour cela, différents de ce qu'ils étaient d'abord. C'est ainsi que les jugements, dont nous avons maintenant à parler, ne font que mettre au jour ou rendre éclatant ce que les notions tenaient caché dans leur sein.

Quand une question quelconque s'offre à mon esprit, la réponse me donne nécessairement un sujet, dont je ne sais rien, et qui n'est rien non plus qu'un simple mot sur lequel j'arrête mon attention pour en trouver le prédicat. Ce qu'éveille en mon esprit la prononciation du nom que je donne au sujet est purement accidentel ou historique, et ne devrait pas exister, puisque le jugement que je dois porter n'existe pas encore. Ce n'est donc qu'un son, un support, une chose posée sans attributs ni qualités, qui va recevoir sa détermination, mais qui ne l'a pas encore, et qui, par conséquent, n'est absolument rien par elle-même.

Le caractère essentiel de tout jugement, quelle que soit sa forme, est d'exprimer qu'une chose individuelle, posée comme sujet, est une notion générale donnée comme prédicat ; ce qui veut dire, en d'autres termes, que la généralité marquée par le

prédicat est (ou existe) dans la chose individuelle exprimée par le sujet. Or, c'est là précisément ce que nous avons déjà vu dans le premier chapitre en traitant des notions et cela nous prouve une fois de plus que la forme appelée jugement ne sert qu'à rendre cette vérité manifeste ou à la mettre en évidence. C'est ainsi que la graine, en se développant, fait un jugement, puisqu'elle pousse hors d'elle-même ce qui était virtuellement enfermé dans son sein. Et, comme tout jugement nous dit que le sujet est le prédicat, il s'ensuit que toute chose est nécessairement un jugement réalisé, puisqu'on trouve toujours en elle, qui est une chose individuelle, non seulement son individualité, mais aussi la généralité qui s'y cache, c'est-à-dire les deux extrêmes qui constituent un jugement. D'où il arrive nécessairement aussi que, dans tout jugement, le sujet ou la chose individuelle est élevée à la sphère de son prédicat, et que le prédicat ou le général, à son tour, est mis en existence ou réalisé par le sujet. L'objet caractéristique de tout jugement est donc de faire apparaître chaque chose sous son double aspect, ou comme étant à la fois individuelle en soi et générale dans l'Idée.

Tout jugement embrasse donc la double nature des choses, c'est-à-dire leur individualité d'une part, et d'autre part leur généralité ou le rapport intime et nécessaire qu'elles ont à l'Universel.

Nous venons de voir que les jugements sont des énonciations dont le caractère essentiel est d'exprimer les choses individuelles à l'aide de notions générales. Or, cette généralité, avec laquelle la chose individuelle se trouve mise en rapport, peut lui être inhérente comme une qualité saisissable par simple appréhension ou APERCEPTION ; mais elle peut aussi être telle qu'il faille la RÉFLEXION pour la dégager et la saisir ou bien encore lui être NÉCESSAIRE ou bien enfin se confondre et s'unir avec elle

d'une manière si intime qu'elle en soit vraiment l'essence ou l'IDÉE. De là, les quatre formes de jugements dont nous aurons successivement à parler, qui sont :

– Le jugement qualitatif ou de simple aperception ;
– Le jugement réfléchi ;
– Le jugement nécessaire ;
– Et le jugement idéal.

Les jugements d'aperception affirment ou nient une qualité. De là, leur division naturelle en jugements positifs et jugements négatifs. Mais sous cette première forme purement qualitative, le jugement n'est pas encore développé ; il ne peut encore exprimer ou rendre manifeste tout ce qu'il contient, puisque le sujet, qui n'est rien par lui-même, est ici supposé la chose essentielle, et le prédicat, au contraire, comme n'étant rien en soi. [...]

Le jugement réfléchi a pour objet de traduire explicitement cette vérité. Les mots comme utile, dangereux, gravitation, etc., qui supposent tous un acte de réflexion et non plus de simple perception, servent à formuler les jugements de cette classe, dans lesquels le général devient l'expression du rapport établi entre deux choses différentes.

Les jugements nécessaires. Dans les jugements de cette forme, le sujet et le prédicat ont entre eux des rapports si intimes que l'un est logiquement la véritable essence ou la substance de l'autre et réciproquement et, de plus, ils sont l'un et l'autre subordonnés entre eux comme l'individu l'est à l'espèce dont il fait partie. Dans ces jugements, on affirme que le général, qui est exprimé par le prédicat, existe à la fois dans plusieurs individus.

Les jugements idéals. On voit qu'il ne faut pas beaucoup de jugement pour porter un jugement qualitatif ou d'aperception, comme ceux dont nous avons parlé en commençant. Ce violet est bleu, la neige est blanche. Les jugements réfléchis sont déjà d'un ordre supérieur ; les jugements nécessaires les surpassent encore tous les deux, mais les plus élevés de tous sont ceux conformes à l'IDÉE, et par lesquels on juge ce qui est selon ce qu'il doit être. Nous employons à cet effet les mots de bon, beau, qui portent tous sur la vérité ou sur la réalité absolue des choses, c'est-à-dire sur leur IDÉE ; car les choses n'étant point l'absolu, puisqu'elles sont soumises aux conditions du temps et du lieu, il peut se faire que leur être actuel soit ou ne soit pas conforme à la généralité idéale, qui est l'éternité, et c'est ce que ces mots servent à traduire.

Troisième partie

LA CONNAISSANCE DE SOI CHEZ LES MODERNES

1
La connaissance de soi aux XIXe et XXe siècles



Johann Gottlieb Fichte *(1762-1814)*

À la fois brillant orateur et philosophe austère, dénonciateur fervent de l'obscurantisme et ardent défenseur d'une intelligence libre à tous égards, Johan Gottlieb Fichte sera longtemps méconnu, ses écrits faisant même l'objet de commentaires douteux. Cependant, à l'épreuve du temps et d'interprétations plus objectives et raisonnées, sa pensée apparaîtra finalement comme résolument novatrice, au point que Schopenhauer verra en lui « le père de la philosophie moderne ».

De fait, dépassant la philosophie transcendantale d'Emmanuel Kant, son regard nouveau sur la conscience humaine, alliant étroitement liberté et

nécessité, mais aussi action et système, sera à l'origine des principaux concepts de l'existentialisme contemporain.

Dans sa volonté de justifier l'existence du monde à partir de la conscience, afin de rendre possibles un droit et une morale, Fichte met en lumière le rapport de la conscience à l'autre – comment on passe du moi au non-moi –, justifiant ainsi le savoir et déterminant la condition de l'homme.

Cette approche, singulière en son temps et d'une grande richesse pour la pensée philosophique, cherchant à cerner l'union intime entre la conscience et l'absolu conduit les spécialistes à considérer la philosophie de Fichte comme une « doctrine de la conscience ».

Doctrine de la science : principes fondamentaux de la science de la connaissance

Nous nous proposons de rechercher le principe le plus absolu, le principe absolument inconditionnel de toute la connaissance humaine. Si ce principe est véritablement le plus absolu, il ne pourra être ni défini, ni démontré.

Il devra exprimer l'acte, qui ne se présente pas et ne peut se présenter parmi les déterminations empiriques de notre conscience, mais sur lequel, au contraire, repose toute conscience, et qui seul rend toute conscience possible. Dans l'exposition de cet acte, ce qui est à craindre, ce n'est pas tant que l'on ne s'imagine pas ce qu'il faudrait se représenter, la nature de notre esprit y a pourvu, c'est plutôt que l'on considère ce que l'on ne devrait pas se représenter. De là, la nécessité de réfléchir sur ce que l'on pourrait regarder d'abord comme ce qu'il faut s'imaginer, et d'en abstraire tout ce qui ne lui appartient pas réellement.

Par cette réflexion abstractive un fait de la conscience ne peut devenir ce qu'il n'était pas en soi. Mais elle fait reconnaître que l'on doit concevoir nécessairement l'acte cherché comme fondement de toute conscience.

C'est donc le principe explicatif de tous les faits de la conscience empirique, qu'avant de rien poser dans le moi, il faut que le moi soit lui-même posé.

Suivant la conscience empirique, un jugement est un acte de l'esprit humain, car il a toutes les conditions que l'action réunit dans la conscience empirique, conditions qui, pour faciliter la réflexion, doivent être admises d'avance comme connues et accordées.

Pour le moi, se poser soi-même est ce qui constitue la pure activité. Le moi se pose soi-même, et il est, en vertu de cette simple action et réciproquement, le moi est et il pose son être, simplement en vertu de son être. Il est en même temps l'agent et le produit de l'action ; ce qui agit et ce qui est produit par l'action ; en lui l'action et le fait sont une seule et même chose ; c'est pourquoi *Je suis*, est l'expression d'un acte, mais aussi du seul acte possible.

Le moi, sujet absolu, est cet être qui est simplement parce qu'il se pose soi-même comme étant. En tant qu'il se pose, il est, et en tant qu'il est, il se pose. Le moi existe donc absolument et nécessairement pour le moi. Ce qui n'existe pas pour soi-même n'est pas moi. […]

Qu'étais-je, demandera-t-on, avant que je ne vinsse à avoir conscience de moi-même ? La réponse est toute naturelle : je n'étais pas ; car je n'étais pas moi. Le moi n'est qu'autant qu'il a conscience de lui-même. Faire cette question, c'est confondre

le moi comme sujet avec le moi comme objet de la réflexion du sujet absolu, et c'est une inconséquence.

Le moi se pose soi-même il se perçoit, dans ce cas, sous la forme de la représentation, et seulement alors il est quelque chose, un objet ; sous cette forme, la conscience perçoit un substrat, qui est, bien que sans conscience réelle, et qui de plus est conçu sous forme corporelle. C'est cette manière d'être que l'on considère, et l'on demande ce qu'est le moi, c'est-à-dire ce qu'est le substrat de la conscience. Mais alors aussi, sans y prendre garde, on conçoit le sujet absolu, comme ayant l'intuition de ce substrat. Ainsi, presque sans s'en douter, on a en vue cela même dont on disait avoir fait abstraction, et l'on se contredit. On ne peut rien penser, sans penser son moi comme ayant conscience de lui-même. On ne peut jamais faire abstraction de sa conscience, par conséquent on ne saurait répondre à de semblables questions, car on ne peut les supposer lorsqu'on s'entend bien avec soi-même.

Si le moi n'est qu'autant qu'il se pose, il n'est aussi que lorsqu'il se pose, et il ne se pose que lorsqu'il est. Le moi est pour le moi. Mais s'il se pose lui-même absolument, en tant qu'il est ; il se pose nécessairement, et il est nécessairement pour le moi. Je ne suis que pour moi ; mais pour moi, je suis nécessairement. (En disant pour moi, je pose mon être.)

Se poser soi-même et être, sont en parlant du moi complètement identiques. La proposition : *Je suis, parce que je me suis posé moi-même*, peut donc s'exprimer ainsi *Je suis absolument, parce que je suis.* Le moi se posant et le moi étant, sont complètement identiques, sont une seule et même chose. Le moi est ce en qualité de quoi il se pose ; et il se pose ce qu'il est. Ainsi *Je suis absolument ce que je suis.*

On ne pense pas nécessairement si on est ; mais on est nécessairement si on pense. La pensée n'est pas l'essence elle est seulement

une détermination particulière de l'être qui en a encore plusieurs autres. [...]

La représentation n'est pas l'essence de l'être ; elle n'est que l'une de ses déterminations particulières ; notre être a encore d'autres déterminations que celle-là, quoique, pour arriver à la conscience empirique, elles doivent toutes traverser la représentation. [...]

Limiter une chose, c'est en supprimer la réalité par la négation, mais seulement en partie. Il y a donc dans la notion des limites, entre les notions de la réalité et de la négation, celle de la divisibilité [...], le moi et le non-moi sont posés absolument divisibles.

Le moi n'est pas posé dans le moi, c'est-à-dire il n'est pas posé quant aux parties de réalité avec lesquelles le non-moi est posé. Une partie de la réalité, celle qui est attribuée au non-moi, est supprimée dans le moi. Cette proposition n'est pas contredite par la seconde. En tant que le non-moi est posé, le moi doit aussi être posé, c'est-à-dire ils sont tous deux posés en général comme se partageant la réalité. [...]

La réalité est dans la conscience ; de cette réalité ce qui n'appartient pas au moi devient la propriété du non-moi, et réciproquement : ils sont tous deux quelque chose ; le moi est ce que n'est pas le non-moi, et celui-ci ce que n'est pas celui-là.

Le moi doit être identique à soi-même, et pourtant être opposé à soi-même. Il est identique à soi, à l'égard de la conscience, et la conscience est une ; mais le moi absolu est posé dans cette conscience comme indivisible ; au contraire le moi auquel le non-moi est opposé, est posé comme divisible. Par conséquent, le moi, en tant qu'un non-moi lui est opposé, est lui-même opposé au moi absolu. Ainsi sont conciliées toutes les contradictions, sans préjudice pour l'unité de la conscience.

Que j'appelle réalité ou négation ce qui est en moi, peu importe ! Cela est laissé à mon libre choix, il ne s'agit que de réalité relative. Il est digne de remarquer que, dans le langage ordinaire, le mot relatif soit toujours très justement appliqué à ce qui se distingue par la quantité, et ne peut être distingué par rien autre, tandis que l'on ne peut attacher aucune notion déterminée au mot relation d'où il est dérivé.

Le moi est l'origine de toute réalité, c'est par lui, c'est avec lui que la notion de la réalité est donnée, mais le moi est parce qu'il se pose, et il se pose parce qu'il est. Se poser et être sont donc une seule et même chose ; or, la notion de se poser et celle de l'activité sont également identiques. Ainsi, toute réalité est active et tout ce qui est actif est réalité. L'activité est la réalité positive (opposée à celle qui est purement relative).

Il est très nécessaire ici de considérer la notion de l'activité entièrement pure. Elle ne peut rien exprimer qui ne soit contenu dans l'acte absolu du moi se posant lui-même, rien qui ne se trouve immédiatement dans la proposition *Je suis*. Il est donc évident que l'on doit faire abstraction de toutes les conditions de temps et de tous les objets de l'activité ; tandis que le moi pose son propre être, l'acte (le mode d'activité) du moi ne se dirige nullement sur un objet, il revient sur lui-même. L'objet n'est donc que lorsque le moi se représente lui-même.

Tout ce qui dans le moi n'est pas immédiatement compris dans la proposition *Je suis*, n'est pas posé immédiatement par le moi se posant lui-même, est pour le moi passivité (affection en général).



Auguste Comte *(1798-1857)*

Lorsqu'il est reçu à seize ans à l'École polytechnique, Auguste Comte avouera qu'il a déjà perdu la foi, en recevant durant plusieurs années une solide éduction scientifique. Ce qui, pour d'autres, ne serait qu'un aléa secondaire dans leur trajectoire, prendra chez lui une envergure hors du commun. En effet, il faut y voir la raison majeure qui le conduira, bien des années plus tard, à devenir le fondateur du positivisme et l'un des plus éminents précurseurs de la sociologie, dont les travaux auront une influence de premier plan dans l'élaboration de la théorie de la connaissance et, plus particulièrement, de l'épistémologie.

Au fil des années, il élaborera un discours unissant étroitement philosophie et religion, visant d'une part à réduire la totalité des connaissances humaines à une « unité », aux allures de savoir encyclopédique, d'autre part à organiser le savoir de façon « positive ».

Il faut y voir les fondements du positivisme, qui ne reconnaît que les connaissances réellement acquises, nées à la fois d'une expérience et de l'élimination de toutes les formes d'abstraction sans contenu, que Comte définit ainsi dans son ***Cours de philosophie positive*** : « Le but général que doit se proposer sans cesse notre intelligence, en résultat final de toutes nos analyses historiques, c'est-à-dire la coordination rationnelle de la série fondamentale des divers événements humains, d'après un dessein unique. »

Discours sur l'esprit positif

Toutes nos spéculations quelconques sont inévitablement assujetties, soit chez l'individu, soit chez l'espèce, à passer successivement par trois états théoriques différents, que les dénominations habituelles de théologique, métaphysique et positif pourront ici qualifier suffisamment, pour ceux, du moins, qui en auront bien compris le vrai sens général. Quoique d'abord indispensable, à tous égards, le premier état doit désormais être toujours conçu comme purement provisoire et préparatoire ; le second, qui n'en constitue réellement qu'une modification dissolvante, ne comporte jamais qu'une simple destination transitoire, afin de conduire graduellement au troisième ; c'est en celui-ci, seul pleinement normal, que consiste, en tous genres, le régime définitif de la raison humaine.

Dans leur premier essor, nécessairement théologique, toutes nos spéculations manifestent spontanément une prédilection caractéristique pour les questions les plus insolubles, sur les sujets les plus radicalement inaccessibles à toute investigation décisive. Par un contraste qui, de nos jours, doit d'abord paraître inexplicable, mais qui, au fond, est alors en pleine harmonie avec la vraie situation initiale de notre intelligence, en un temps où l'esprit humain est encore au-dessous des plus simples problèmes scientifiques, il recherche avidement, et d'une manière presque exclusive, l'origine de toutes choses, les *causes* essentielles, soit premières, soit finales, des divers phénomènes qui le frappent, et leur mode fondamental de production, en un mot les connaissances absolues. Ce besoin primitif se trouve naturellement satisfait, autant qu'il puisse jamais l'être, par notre tendance à transporter partout le type humain, en assimilant tous les phénomènes quelconques à ceux que nous produisons nous-mêmes, et qui, à ce titre, commencent par nous sembler assez connus,

d'après l'intuition immédiate qui les accompagne. Pour bien comprendre l'esprit, purement théologique, résulté du développement, de plus en plus systématique, de cet état primordial, il ne faut pas se borner à le considérer dans sa dernière phase, qui s'achève, sous nos yeux, chez les populations les plus avancées, mais qui n'est point, à beaucoup près, la plus caractéristique : il devient indispensable de jeter un coup d'œil sur l'ensemble de sa marche naturelle, afin d'apprécier son identité fondamentale sous les trois formes principales qui lui sont successivement propres.

La plus immédiate et la plus prononcée constitue le *fétichisme* proprement dit, consistant surtout à attribuer à tous les corps extérieurs une vie essentiellement analogue à la nôtre, mais presque toujours plus énergique, d'après leur action ordinairement plus puissante. L'adoration des astres caractérise le degré le plus élevé de cette première phase théologique, qui, au début, diffère à peine de l'état mental où s'arrêtent les animaux supérieurs. Quoique cette première forme de la philosophie théologique se retrouve avec évidence dans l'histoire intellectuelle de toutes nos sociétés, elle ne domine plus directement aujourd'hui que chez la moins nombreuse des trois grandes races qui composent notre espèce.

Sous sa seconde phase essentielle, constituant le vrai *polythéisme*, trop souvent confondu par les modernes avec l'état précédent, l'esprit théologique représente nettement la libre prépondérance spéculative de l'imagination, tandis que jusqu'alors l'instinct et le sentiment avaient surtout prévalu dans les théories humaines. La philosophie initiale y subit la plus profonde transformation que puisse comporter l'ensemble de sa destinée réelle, en ce que la vie y est enfin retirée aux objets matériels, pour être mystérieusement transportée à divers êtres fictifs, habituellement invisibles, dont l'active intervention continue devient désormais la source directe de tous les

phénomènes humains. C'est pendant cette phase caractéristique, mal appréciée aujourd'hui, qu'il faut principalement étudier l'esprit théologique, qui s'y développe avec une plénitude et une homogénéité ultérieurement impossibles : ce temps est, à tous égards, celui de son plus grand ascendant, à la fois mental et social. […]

Quelque imparfaite que doive maintenant sembler une telle manière de philosopher, il importe beaucoup de rattacher indissolublement l'état présent de l'esprit humain à l'ensemble de ses états antérieurs, en reconnaissant convenablement qu'elle dut être longtemps aussi indispensable qu'inévitable. En nous bornant ici à la simple appréciation intellectuelle, il serait d'abord superflu d'insister sur la tendance involontaire qui, même aujourd'hui, nous entraîne tous évidemment aux explications essentiellement théologiques, aussitôt que nous voulons pénétrer directement le mystère inaccessible du mode fondamental de production de phénomènes quelconques, et surtout envers ceux dont nous ignorons encore les lois réelles.

Les plus éminents penseurs peuvent alors constater leur propre disposition naturelle au plus naïf fétichisme, quand cette ignorance se trouve momentanément combinée avec quelque passion prononcée. Si donc toutes les explications théologiques ont subi, chez les modernes occidentaux, une désuétude croissante et décisive, c'est uniquement parce que les mystérieuses recherches qu'elles avaient en vue ont été de plus en plus écartées comme radicalement inaccessibles à notre intelligence, qui s'est graduellement habituée à y substituer irrévocablement des études plus efficaces, et mieux en harmonie avec nos vrais besoins. Même en un temps où le véritable esprit philosophique avait déjà prévalu envers les plus simples phénomènes et dans un sujet aussi facile que la théorie élémentaire du choc, le mémorable exemple de Malebranche rappellera toujours la nécessité de recourir à l'intervention directe et permanente d'une action

surnaturelle, toutes les fois qu'on tente de remonter à la cause première d'un événement quelconque. Or, d'une autre part, de telles tentatives, quelque puériles qu'elles semblent justement aujourd'hui, constituaient certainement le seul moyen primitif de déterminer l'essor continu des spéculations humaines, en dégageant spontanément notre intelligence du cercle profondément vicieux, où elle est d'abord nécessairement enveloppée par l'opposition radicale de deux conditions également impérieuses.

Car, si les modernes ont dû proclamer l'impossibilité de fonder aucune théorie solide, autrement que sur un suffisant concours d'observations convenables, il n'est pas moins incontestable que l'esprit humain ne pourrait jamais combiner, ni même recueillir ces indispensables matériaux, sans être toujours dirigé par quelques vues spéculatives préalablement établies. Ainsi, ces conceptions primordiales ne pouvaient, évidemment, résulter que d'une philosophie dispensée, par sa nature, de toute longue préparation, et susceptible en un mot, de surgir spontanément, sous la seule impulsion d'un instinct direct, quelque chimériques que dussent être d'ailleurs des spéculations ainsi dépourvues de tout fondement réel. Tel est l'heureux privilège des principes théologiques, sans lesquels on doit assurer que notre intelligence ne pouvait jamais sortir de sa torpeur initiale, et qui seuls ont pu permettre, en dirigeant son activité spéculative, de préparer graduellement un meilleur régime logique. Cette aptitude fondamentale fut, au reste, puissamment secondée par la prédilection originaire de l'esprit humain pour les questions insolubles que poursuivait surtout cette philosophie primitive.

Nous ne pouvions mesurer nos forces mentales, et, par suite, en circonscrire sagement la destination qu'après les avoir suffisamment exercées. Or, cet indispensable exercice ne pouvait d'abord être déterminé, surtout dans les plus faibles facultés de la nature, sans l'énergique stimulation inhérente à de telles études, où tant d'intelligences mal cultivées persistent encore à chercher

la plus prompte et la plus complète solution des questions directement usuelles. Il a même longtemps fallu, afin de vaincre suffisamment notre inertie native, recourir aussi aux puissantes illusions que suscitait spontanément une telle philosophie sur le pouvoir presque indéfini de l'homme pour modifier à son gré un monde alors conçu comme essentiellement ordonné à son usage, et qu'aucune grande loi ne pouvait encore soustraire à l'arbitraire suprématie des influences surnaturelles. À peine y a-t-il trois siècles que, chez l'élite de l'Humanité, les espérances astrologiques et alchimiques, dernier vestige scientifique de cet esprit primordial, ont réellement cessé de servir à l'accumulation journalière des observations correspondantes, comme Kepler et Berthollet l'ont respectivement indiqué. [...]

Comme la théologie, en effet, la métaphysique tente surtout d'expliquer la nature intime des êtres, l'origine et la destination de toutes choses, le mode essentiel de production de tous les phénomènes ; mais au lieu d'y employer les agents surnaturels proprement dits, elle les remplace de plus en plus par ces *entités* ou abstractions personnifiées, dont l'usage, vraiment caractéristique, a souvent permis de la désigner sous le nom d'*ontologie.*

Il n'est que trop facile aujourd'hui d'observer aisément une telle manière de philosopher, qui, encore prépondérante envers les phénomènes les plus compliqués, offre journellement, même dans les théories les plus simples et les moins arriérées, tant de traces appréciables de sa longue domination. L'efficacité historique de ces entités résulte directement de leur caractère équivoque : car, en chacun de ces êtres métaphysiques, inhérent au corps correspondant sans se confondre avec lui, l'esprit peut, à volonté, selon qu'il est plus près de l'état théologique ou de l'état positif, voir ou une véritable émanation de la puissance surnaturelle, ou une simple domination abstraite du phénomène considéré. Ce n'est plus alors la pure imagination qui domine, et ce n'est pas encore la véritable observation ; mais le raisonnement

y acquiert beaucoup d'extension, et se prépare confusément à l'exercice vraiment scientifique. On doit, d'ailleurs, remarquer que sa part spéculative s'y trouve d'abord très exagérée, par suite de cette tendance opiniâtre à argumenter au lieu d'observer, qui, en tous genres, caractérise habituellement l'esprit métaphysique, même chez ses plus éminents organes. Un ordre de conceptions aussi flexible, qui ne comporte aucunement la consistance si longtemps propre au système théologique, doit d'ailleurs parvenir, bien plus rapidement, à l'unité correspondante, par la subordination graduelle des diverses entités particulières à une seule entité générale, la *Nature*, destinée à déterminer le faible équivalent métaphysique de la vague liaison universelle résultée du monothéisme. [...]

L'esprit humain renonce désormais aux recherches absolues qui ne convenaient qu'à son enfance, et circonscrit ses efforts dans le domaine, dès lors rapidement progressif, de la véritable observation, seule base possible des connaissances vraiment accessibles, sagement adaptées à des besoins réels. La logique spéculative avait jusqu'alors consisté à raisonner, d'une manière plus ou moins subtile, d'après des principes confus, qui, ne comportant aucune preuve suffisante, suscitaient toujours des débats sans issue. Elle reconnaît désormais, comme *règle fondamentale* que toute proposition qui n'est pas strictement réductible à la simple énonciation d'un fait, ou particulier ou général, ne peut offrir aucun sens réel et intelligible. Les principes qu'elle emploie ne sont plus eux-mêmes que de véritables faits, seulement plus généraux et plus abstraits que ceux dont ils doivent former le lien. Quel que soit, d'ailleurs, le mode, rationnel ou expérimental, de procéder à leur découverte, c'est toujours de leur conformité, directe ou indirecte, avec les phénomènes observés que résulte exclusivement leur efficacité scientifique. La pure imagination perd alors irrévocablement son antique suprématie mentale, et se subordonne nécessairement à

l'observation, de manière à constituer un état logique pleinement normal, sans cesser néanmoins d'exercer, dans les spéculations positives, un office aussi capital qu'inépuisable, pour créer ou perfectionner les moyens de liaison, soit définitive, soit provisoire. En un mot, la révolution fondamentale qui caractérise la virilité de notre intelligence consiste essentiellement à substituer partout, à l'inaccessible détermination des causes proprement dites, la simple recherche des *lois*, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés. Qu'il s'agisse des moindres ou des plus sublimes effets, de choc et de pesanteur comme de pensée et de moralité, nous n'y pouvons vraiment connaître que les diverses liaisons mutuelles propres à leur accomplissement, sans jamais pénétrer le mystère de leur production.

Non seulement nos recherches positives doivent essentiellement se réduire, en tous genres, à l'appréciation systématique de ce qui est, en renonçant à en découvrir la première origine et la destination finale ; mais il importe, en outre, de sentir que cette étude des phénomènes, au lieu de pouvoir devenir aucunement absolue, doit toujours rester *relative* à notre organisation et à notre situation. En reconnaissant, sous ce double aspect, l'imperfection nécessaire de nos divers moyens spéculatifs, on voit que, loin de pouvoir étudier complètement aucune existence effective, nous ne saurions garantir nullement la possibilité de constater ainsi, même très superficiellement, toutes les existences réelles, dont la majeure partie peut-être doit nous échapper totalement. […]

Pour caractériser suffisamment cette nature nécessairement relative de toutes nos connaissances réelles, il importe de sentir, en outre, du point de vue le plus philosophique, que, si nos conceptions quelconques doivent être considérées elles-mêmes comme autant de phénomènes humains, de tels phénomènes ne sont pas simplement individuels, mais aussi et surtout

sociaux, puisqu'ils résultent, en effet, d'une évolution collective et continue, dont tous les éléments et toutes les phases sont essentiellement connexes. Si donc, sous le premier aspect, on reconnaît que nos spéculations doivent toujours dépendre des diverses conditions essentielles de notre existence individuelle, il faut également admettre, sous le second, qu'elles ne sont pas moins subordonnées à l'ensemble de la progression sociale, de manière à ne pouvoir jamais comporter cette fixité absolue que les métaphysiciens ont supposée. Or, la loi générale du mouvement fondamental de l'Humanité consiste, à cet égard, en ce que nos théories tendent de plus en plus à représenter exactement les sujets extérieurs de nos constantes investigations, sans que néanmoins la vraie constitution de chacun d'eux puisse, en aucun cas, être pleinement appréciée, la perfection scientifique devant se borner à approcher de cette limite idéale autant que l'exigent nos divers besoins réels. […]

Quoique les nécessités purement mentales soient sans doute, les moins énergiques de toutes celles inhérentes à notre nature, leur existence directe et permanente est néanmoins incontestable chez toutes les intelligences : elles y constituent la première stimulation indispensable à nos divers efforts philosophiques, trop souvent attribués surtout aux impulsions pratiques, qui les développent beaucoup, il est vrai, mais ne pourraient les faire naître. Ces exigences intellectuelles, relatives, comme toutes les autres, à l'exercice régulier des fonctions correspondantes, réclament toujours une heureuse combinaison de stabilité et d'activité, d'où résultent les besoins simultanés d'*ordre* et de *progrès*, ou de liaison et d'extension.

Pendant la longue enfance de l'Humanité, les conceptions théologico-métaphysiques pouvaient seules, suivant nos explications antérieures, satisfaire provisoirement à cette double condition fondamentale, quoique d'une manière extrêmement imparfaite. Mais quand la raison humaine est enfin assez mûrie

pour renoncer franchement aux recherches inaccessibles et circonscrire sagement son activité dans le domaine vraiment appréciable à nos facultés, la philosophie positive lui procure certainement une satisfaction beaucoup plus complète, à tous égards, aussi bien que plus réelle, de ces deux besoins élémentaires. Telle est, évidemment, en effet sous ce nouvel aspect, la destination directe des lois qu'elle découvre sur les divers phénomènes, et de la prévision rationnelle qui en est inséparable. [...] Tous nos vrais besoins logiques convergent donc essentiellement vers cette commune destination : consolider, autant que possible, par nos spéculations systématiques, l'unité spontanée de notre entendement, en constituant la continuité et l'homogénéité de nos diverses conceptions, de manière à satisfaire également aux exigences simultanées de l'ordre et du progrès, en nous faisant retrouver la constance au milieu de la variété. [...]

Il importe néanmoins de reconnaître, en principe, que, sous le régime positif, l'harmonie de nos conceptions se trouve nécessairement limitée, à un certain degré, par l'obligation fondamentale de leur *réalité*, c'est-à-dire d'une insuffisante conformité à des types indépendants de nous. Dans son aveugle instinct de liaison, notre intelligence aspire presque à pouvoir toujours lier entre eux deux phénomènes quelconques, simultanés ou successifs ; mais l'étude du monde extérieur démontre, au contraire, que beaucoup de ces rapprochements seraient purement chimériques, et qu'une foule d'événements s'accomplissent continuellement sans aucune vraie dépendance mutuelle ; en sorte que ce penchant indispensable a autant besoin qu'aucun autre d'être réglé d'après une saine appréciation générale. [...]

Rapportées, non à l'univers, mais à l'homme, ou plutôt à l'Humanité, nos connaissances réelles tendent, au contraire, avec une évidente spontanéité, vers une entière systématisation, aussi bien scientifique que logique. On ne doit plus alors concevoir, au fond, qu'une seule science, la science humaine,

ou plus exactement sociale, dont notre existence constitue à la fois le principe et le but, et dans laquelle vient naturellement se fondre l'étude rationnelle du monde extérieur, au double titre d'élément nécessaire et de préambule fondamental, également indispensable quant à la méthode et quant à la doctrine. [...]

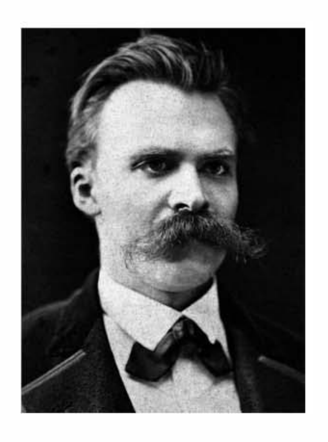
Cette tendance spontanée à constituer directement une entière harmonie entre la vie spéculative et la vie active doit être finalement regardée comme le plus heureux privilège de l'esprit positif, dont aucune autre propriété ne peut aussi bien manifester le vrai caractère et faciliter l'ascendant réel. Notre ardeur spéculative se trouve ainsi entretenue, et même dirigée, par une puissante stimulation continue, sans laquelle l'inertie naturelle de notre intelligence la disposerait souvent à satisfaire ses faibles besoins théoriques par des explications faciles, mais insuffisantes, tandis que la pensée de l'action finale rappelle toujours la condition d'une précision convenable. En même temps, cette grande destination pratique complète et circonscrit, en chaque cas, la prescription fondamentale relative à la découverte des lois naturelles, en tendant à déterminer, d'après les exigences de l'application, le degré de précision et d'étendue de notre prévoyance rationnelle, dont la juste mesure ne pourrait, en général, être autrement fixée. [...]

En faisant de plus en plus prévaloir la vie industrielle, la sociabilité moderne doit donc puissamment seconder la grande révolution mentale qui aujourd'hui élève définitivement notre intelligence du régime théologique au régime positif. Non seulement cette active tendance journalière à l'amélioration pratique de la condition humaine est nécessairement peu compatible avec les préoccupations religieuses, toujours relatives, surtout sous le monothéisme, à une tout autre destination. Mais, en outre, une telle activité est de nature à susciter finalement une opposition universelle, aussi radicale que spontanée, à toute philosophie théologique. D'une part, en effet, la vie industrielle est, au fond,

directement contraire à tout optimisme providentiel, puisqu'elle suppose nécessairement que l'ordre naturel est assez imparfait pour exiger sans cesse l'intervention humaine, tandis que la théologie n'admet logiquement d'autre moyen de la modifier que de solliciter un appui surnaturel. [...]

L'ensemble de notre évolution mentale, et surtout le grand mouvement accompli, en Europe occidentale, depuis Descartes et Bacon, ne laissent donc désormais d'autre issue possible que de constituer enfin, après tant de préambules nécessaires, l'état vraiment normal de la raison humaine, en procurant à l'esprit positif la plénitude et la rationalité qui lui manquent encore, de manière à établir, entre le génie philosophique et le bon sens universel, une harmonie qui jusqu'ici n'avait jamais pu exister suffisamment. Or, en étudiant ces deux conditions simultanées, de complément et de systématisation, que doit aujourd'hui remplir la science réelle pour s'élever à la dignité d'une vraie philosophie, on ne tarde pas à reconnaître qu'elles coïncident finalement.

D'une part, en effet, la grande crise initiale de la positivité moderne n'a essentiellement laissé en dehors du mouvement scientifique proprement dit que les théories morales et sociales, dès lors restées dans un irrationnel isolement, sous la stérile domination de l'esprit théologico-métaphysique : c'est donc à les amener aussi à l'état positif que devait surtout consister, de nos jours, la dernière épreuve du véritable esprit philosophique, dont l'extension successive à tous les autres phénomènes fondamentaux se trouvait déjà assez ébauchée. Mais, d'une autre part, cette dernière expansion de la philosophie naturelle tendait spontanément à la systématiser aussitôt, en constituant l'unique point de vue, soit scientifique, soit logique, qui puisse dominer l'ensemble de nos spéculations réelles, toujours nécessairement réductibles à l'aspect humain, c'est-à-dire social, seul susceptible d'une active universalité.



Friedrich Nietzsche *(1844-1900)*

Quand bien même on reconnaît en lui le philologue, le philosophe ou le poète, pour nombre de spécialistes et d'observateurs Friedrich Nietzsche est avant tout l'auteur d'une critique acerbe de la culture occidentale et de ses valeurs morales, politiques et philosophiques.

Suscitant admiration ou exaspération, il est de ces grands penseurs qui, au fil des générations, ne laissent jamais indifférent, tant leur quête de nouvelles définitions les cheville au corps. Les notions d'Éternel retour et de Surhomme, en filigrane de toute son œuvre, auront ainsi une influence majeure sur l'existentialisme, la philosophie postmoderne et ses prolongements analytiques.

On associera volontiers Nietzsche à Karl Marx ou à Sigmund Freud dans la « famille » des philosophes du soupçon, mais celui que l'on désignera aussi comme le « prophète de la mort de Dieu » sera surtout perçu comme l'insatiable pourfendeur de la morale comme du langage, du progrès, ou encore d'une prétendue vérité applicable à toute chose.

Certains, tels Heidegger, Foucault, Derrida ou Deleuze, y verront également l'émergence d'une volonté de renverser le platonisme, repoussant dès lors les limites de la métaphysique.

L'Antéchrist – Ecce Homo

La question que je pose ici n'est pas de savoir ce qui doit prendre la relève de l'humanité dans la succession des êtres (car l'homme est une *fin*), mais bien quel type d'homme il faut *élever,* il faut *vouloir,* comme le plus riche en valeurs supérieures, le plus digne de vivre, le plus assuré d'un avenir.

Ce type d'homme d'une valeur supérieure s'est déjà bien souvent présenté, mais à titre de hasard heureux, à titre d'exception, jamais parce que *voulu.* Bien au contraire, c'est justement lui que l'on redoutait le plus : jusqu'à maintenant, il fut à peu près « *ce qui est redoutable* ». (*L'Antéchrist*, 3)

Quelle dose de vérité un esprit sait-il supporter, sait-il *risquer?* Voilà qui, de plus en plus, devint pour moi le vrai critère des valeurs. L'erreur (la croyance en l'idéal) n'est pas aveuglement, l'erreur est *lâcheté…* Chaque acquisition, chaque pas en avant dans la connaissance est la conséquence du courage, de la dureté envers soi, même de la probité envers soi… Je ne réfute pas un « idéal », mais je ne le touche qu'avec des pincettes… *Nitimur in veiitum* : c'est par ce signe qu'un jour ma philosophie vaincra, car jusqu'ici on n'a jamais, par principe, interdit que la vérité. (*Ecce Homo*, *Avant-propos*, 3)

Oserais-je évoquer encore un dernier trait de ma nature qui, dans mon commerce avec les hommes, ne me facilite guère les choses ? Je me distingue par une sensibilité absolument déconcertante de l'instinct de propreté, de sorte que je perçois physiquement, ou que je flaire – les approches – que dis-je ? – le cœur, l'intimité secrète, les « entrailles » de toute âme… Cette sensibilité constitue chez moi de véritables antennes psychologiques qui me permettent de saisir et de palper tous les secrets :

l'épaisse crasse *cachée* au fond de plus d'une nature, qui vient peut-être d'un sang vicié mais que recouvre le vernis de l'éducation, j'en prends conscience presque dès le premier contact. Si mes observations sont exactes, ces natures qui s'accordent mal avec mon sens de la propreté ressentent de leur côté la circonspection que m'inspire ce dégoût : cela ne les rend pas moins malodorantes… Ainsi que j'en ai toujours eu l'habitude – une netteté absolue envers moi est pour moi nécessité vitale, je périrais dans des conditions plus douteuses –, je nage et me baigne et barbote, si l'on peut dire, constamment dans l'eau, ou dans tout autre élément parfaitement limpide et étincelant. Cela ne contribue pas peu à faire de mon commerce avec les hommes une épreuve de patience : le sentiment d'humanité ne consiste pas chez moi à me sentir proche de l'homme tel qu'il est, mais à *supporter* seulement de me sentir proche de lui… Le sentiment d'humanité n'est chez moi qu'une continuelle victoire sur moi-même. Mais j'ai besoin de *solitude,* je veux dire de guérison, de retour à moi, du souffle d'un air pur qui circule librement. (*Ecce Homo, Pourquoi je suis si sage*, 8)

Parvenu à ce point, il n'est plus possible d'éluder la vraie réponse à la question : *Comment devient-on ce que l'on est ?* Et c'est là que j'atteins ce qui, dans l'art de l'autoconservation, de l'égoïsme, est un véritable chef-d'œuvre… En admettant, en effet, que la tâche, le sens de la tâche, ce par quoi elle est une destinée, ait une importance supérieure à la moyenne, le plus grave danger serait de s'apercevoir attelé à cette tâche. Que l'on devienne ce que l'on est suppose que l'on ne soupçonne pas le moins du monde *ce que* l'on est. De ce point de vue, même les *bévues* de la vie ont leur sens et leur valeur, et les détours, les écarts passagers, les hésitations, les « pudeurs », le sérieux gaspillé à des tâches qui se situent hors de *la* tâche. En cela *peut* s'exprimer une grande sagacité, et peut-être la suprême

sagacité : là où le *nosce te ipsum* serait le plus sûr moyen de se perdre, c'est s'oublier, se *mécomprendre,* se rapetisser, se borner, se médiocriser qui devient la raison même.

— En termes de morale : l'amour du prochain, une vie consacrée à autrui et à autre chose, *peut* aussi être une mesure de sauvegarde pour préserver la subjectivité la plus irréductible. C'est le cas d'exception où *moi-même,* à l'encontre de ma règle et de mes convictions, je prends le parti des tendances « désintéressées » : ici elles œuvrent en faveur de *l'égoïsme* et de *l'autodiscipline de l'ego.* Il faut maintenir toute la surface de la conscience – la conscience est par définition une surface – à l'abri de tous les grands impératifs, quels qu'ils soient. Attention même à tous les grands mots, à toutes les grandes attitudes. Autant de risques que l'instinct « se comprenne » trop tôt. Pendant ce temps l'« idée » organisatrice, celle qui est appelée à dominer, ne fait que croître en profondeur, elle se met à commander, elle vous ramène lentement des chemins détournés, des voies sans issue où l'on s'était égaré, elle prépare la naissance de qualités et d'aptitudes isolées qui, plus tard, se révéleront indispensables comme moyens particuliers de l'ensemble – elle forme l'un après l'autre les pouvoirs *auxiliaires* avant même de rien révéler sur la tâche dominante, sur le « but », la « fin », le « sens ». Considérée sous cet aspect, ma vie est tout simplement miraculeuse. [...]

La hiérarchie des pouvoirs, le recul, l'art de séparer sans brouiller, de ne rien embrouiller, de ne rien « concilier » ; une versatilité prodigieuse, qui soit pourtant l'opposé du chaos – telle fut la condition première, le long travail magistral et secret de mon instinct. Sa *tutelle suprême* s'avéra si forte qu'en aucun cas je n'ai même pressenti ce qui grandissait en moi –, que toutes mes aptitudes ont brusquement surgi un beau jour en pleine maturité, dans toute leur perfection. [...] « Vouloir » quelque chose, « tendre » à quelque chose, avoir en vue un « but », « un souhait » – toutes choses que je ne connais pas d'expérience.

En cet instant même, je regarde mon avenir – un avenir sans bornes – comme on regarde une mer lisse : aucun désir n'en ride la surface. Je n'ai pas la moindre envie de voir quoi que ce soit devenir autre : moi-même, je ne veux pas devenir autre que je suis… Mais c'est ainsi que j'ai toujours vécu. (*Ecce Homo, Pourquoi je suis si avisé*, 9)

Quand je me juge en fonction de *ce qui est en mon pouvoir,* sans même parler de ce qui viendra après moi, un bouleversement, une réédification sans précédent, je peux plus qu'aucun autre mortel me prétendre grand. Si, maintenant, je me compare aux hommes que l'on a jusqu'ici honorés comme les *premiers,* la différence crève les yeux. Je ne compte même pas ces prétendus « premiers » au rang des hommes – ils sont pour moi la lie de l'humanité, des monstres nés de la maladie et des instincts vindicatifs : ce ne sont que de néfastes « *non-hommes* » foncièrement incurables, qui veulent se venger de la vie… Je veux être le contraire de cela : mon privilège est d'avoir la suprême finesse nécessaire pour déceler tous les indices des instincts sains. Je n'ai pas le moindre trait morbide : même à mes moments de maladie grave, je n'ai jamais été maladif ; c'est en vain que l'on chercherait chez moi le moindre trait de fanatisme. À aucun moment de ma vie, on ne pourra prouver que j'aie eu une attitude provocante ou pathétique. Le pathos de l'attitude n'a *rien* à voir avec la grandeur : quiconque a besoin de gesticulations est *faux.* […] La moindre contrainte, une mine renfrognée, un accent rauque dans la voix, autant d'arguments qui parlent contre un homme – et, à plus forte raison, contre son œuvre !…

On n'a pas le droit d'avoir des nerfs… *Souffrir* de la solitude est aussi un mauvais point – moi, je n'ai jamais souffert que la « multitude »… Absurdement tôt, à l'âge de sept ans, je savais déjà qu'aucune parole humaine ne m'atteindrait jamais : m'a-t-on jamais vu m'en attrister ? Aujourd'hui encore, j'ai la

même affabilité envers tout le monde, je sais même traiter avec distinction le plus humble : en tout cela il n'y a pas la moindre trace d'arrogance, de mépris dissimulé. Qui je méprise devine aussitôt qu'il est méprisé par moi ; je scandalise par ma seule existence tout ce qui a du sang mauvais dans les veines… Ma formule pour ce qu'il y a de grand dans l'homme est *amor fati :* ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles. Ne pas se contenter de supporter l'inéluctable, et encore moins se le dissimuler – tout idéalisme est une manière de se mentir devant l'inéluctable – mais l'aimer… (*Ecce Homo, Pourquoi je suis si avisé*, 10)

Je ne veux pas que l'on me prenne pour ce que je ne suis pas – pour cela, il ne faut pas non plus que je le fasse moi-même. (*Ecce Homo, Pourquoi j'écris de si bons livres*, 1)

Le génie du cœur, tel que le possède ce grand occulte, ce dieu tentateur, enjôleur des consciences, dont la voix sait descendre jusqu'aux enfers de chaque âme, qui ne dit pas un mot, ne jette pas un regard où ne se cache une intention secrète de séduire, dont l'art suprême consiste à savoir paraître – et non ce qu'il est, mais ce qui, pour ceux qui lui obéissent, sera une obligation *de plus* de se presser toujours davantage auprès de lui, autour de lui, et de lui obéir toujours plus ardemment et scrupuleusement… Le génie du cœur, qui fait taire tout ce qui est bruyant et complaisant, et enseigne à écouter, qui police les âmes rudes et leur donne à goûter une exigence nouvelle : reposer calmement, comme un miroir, afin que le ciel profond se mire en elles… Le génie du cœur, qui enseigne à la main brutale et pressée à patienter et à prendre avec plus de grâce ; qui pressent le secret trésor caché et oublié, la goutte de bonté et de douce spiritualité sous la glace épaisse et trouble, et qui est baguette de sourcier pour chaque paillette d'or longtemps ensevelie dans

sa gangue de sable et de limon… Le génie du cœur : après son attouchement, chacun repart enrichi, non comblé et étonné, non ravi et confus d'une richesse étrangère, mais plus riche de soi-même, mais plus neuf, plus ouvert à lui-même que jamais, caressé et mis à nu par le souffle tiède du dégel, peut-être plus incertain, plus vulnérable, plus fragile, plus brisé, mais plein d'espérances qui n'ont pas encore de nom, plein d'un influx de vouloir nouveau, plein d'un reflux de nouveau nonchaloir… (*Ecce Homo, Pourquoi j'écris de si bons livres*, 6)

À cette époque, mon instinct résolut irrévocablement d'en finir avec cette habitude de céder, de faire-comme-tout-le-monde, de me-prendre-pour-un-autre. N'importe quel mode de vie, les conditions les plus défavorables, la maladie, la pauvreté, tout me sembla préférable à cet indigne « désintéressement » où m'avaient fourvoyé mon inconscience, ma *jeunesse,* et où, plus tard, j'étais resté empêtré par lâcheté, par prétendu « sens du devoir ». C'est alors que, d'une manière dont je ne saurais trop m'émerveiller, et juste au bon moment, me vint en aide cette *mauvaise* hérédité que je tenais de mon père, et qui était au fond une prédestination à mourir jeune. (*Ecce Homo, Humain trop humain*, 4)



Rudolf Steiner *(1861-1925)*

Admirateur inconditionnel de Goethe, dont il éditera d'abord les travaux scientifiques puis les œuvres complètes, Rudolf Steiner s'impose rapidement comme un philosophe et un pédagogue de premier plan.

D'abord dans sa ***Philosophie de la liberté***, puis dans ses écrits ultérieurs, alors qu'il dirige la revue littéraire ***Magazin für Literatur***, Steiner affine peu à peu une vision du monde et des êtres à laquelle il confère une dimension spirituelle, au-delà même des perceptions sensorielles.

Cette approche originale le conduit à fonder une doctrine qu'il nomme anthroposophie, laquelle prône l'existence d'un monde spirituel accessible à la pensée pure, que seule une connaissance mentale supérieure peut atteindre. Pour y parvenir, l'homme doit élever sa conscience en se détachant de la matière.

Steiner mettra sa théorie en pratique par la création de la Société anthroposophique en 1912, laquelle, sous l'égide du mouvement Waldorf, regroupera en 1969 plus de 80 écoles accueillant 25 000 enfants en Europe et aux États-Unis.

Un chemin vers la connaissance de soi

Première Méditation

Si nous réfléchissons profondément sur ce qui se passe dans notre âme, quand, par l'intermédiaire des sens et de l'entendement, elle se consacre aux phénomènes du monde extérieur, nous ne pouvons pas dire qu'elle perçoive ces phénomènes ou qu'elle connaisse les objets qui l'entourent. Car, en vérité, elle s'ignore entièrement elle-même à ces moments-là. […] L'âme se réjouit-elle d'une chose, elle est, durant sa jouissance, joie elle-même, dans la mesure où elle a conscience du phénomène. La joie se vit en elle. Une fusion s'opère entre l'âme et son expérience du monde. Elle ne se connaît pas comme un être qui se réjouit, qui admire, qui se divertit ou qui craint. Elle est elle-même joie, admiration, plaisir ou crainte.

Si elle s'en rendait toujours compte, elle reconnaîtrait aussi toute leur valeur aux moments où elle se détourne du monde pour se considérer elle-même. Elle découvrirait dans ces instants une vie d'un genre si particulier, que l'on ne saurait de prime abord la comparer à l'existence ordinaire. C'est lorsque nous pénétrons dans cette vie que se réveillent, dans notre conscience, les énigmes de l'existence ; énigmes qui sont, en somme, la source de tous les autres problèmes de l'univers. Le monde extérieur et le monde intérieur se dressent devant l'esprit humain lorsque, pour un temps plus ou moins long, il s'isole du monde extérieur et se retire dans la solitude de son existence personnelle.

Ce retrait n'est point un phénomène simple qui, une fois accompli, pourrait être reproduit à volonté. C'est bien plutôt le commencement d'un voyage vers des mondes jusqu'alors inconnus. Lorsqu'on entreprend ce voyage, chaque pas que l'on fait en entraîne d'autres et en même temps les prépare, car seul il rend l'âme capable de les accomplir. Et chaque pas nous éclaire davantage sur la question : « Qu'est-ce que l'homme, au vrai sens du mot ? » Des mondes s'ouvrent qui restent fermés à l'observation ordinaire de la vie et qui, cependant, peuvent seuls nous découvrir la vérité concernant la vie ordinaire elle-même.

S'il faut admettre que notre question ne comporte point de réponse intégrale et définitive, celles que nous obtenons au cours de notre pèlerinage intérieur sont cependant de nature à surpasser toutes les connaissances que les sens extérieurs et l'entendement qui s'y rattache peuvent nous apporter. Et notre âme a besoin de ces réponses, toute réflexion approfondie sur nous-mêmes nous en convainc.

Il peut survenir dans la vie de l'âme un moment où elle se dit : « Il faut que je sache me soustraire à toutes les impressions que m'offre le monde extérieur, si je ne veux pas me voir contrainte à un aveu d'impuissance qui me rendrait la vie impossible et me dire que je ne suis qu'un contresens vivant. Tout ce que je perçois en dehors de moi existe sans moi, existait sans moi, existera sans moi. Pourquoi les couleurs sont-elles ressenties en moi, alors que mes sensations pourraient n'être d'aucune importance pour elles ? Pourquoi les substances et les forces du monde édifient-elles mon corps ? Il s'anime et devient mon apparence extérieure. Je reconnais que j'ai besoin de ce corps. Car si je ne possédais pas les sens que seul il peut me procurer, je serais dépourvue de toute vie intérieure. Sans mon corps je serais, comme à l'origine, vide de tout contenu. C'est mon corps qui me donne une capacité et une richesse intérieures. »

Surviennent alors toutes les réflexions auxquelles nul n'échappe, sans risquer de se trouver un jour avec soi-même dans une contradiction insupportable. Notre corps, du fait même qu'il est vivant, est aujourd'hui l'expression de la vie de notre âme. C'est grâce au fonctionnement de ses organes que notre âme s'exprime, c'est en lui qu'elle manifeste sa vie. Il n'en sera pas toujours ainsi. Les éléments constitutifs du corps seront régis un jour par des lois toutes différentes de celles auxquelles ils obéissent aujourd'hui, où notre corps existe pour nous, pour notre vie psychique. Il sera déterminé alors par les lois

qui gouvernent les substances et les forces de la nature, lois qui n'ont rien de commun avec nous, avec notre vie personnelle. Le corps, auquel nous sommes redevables de notre vie intérieure, sera repris par le courant universel dans lequel il perdra tout rapport avec nos sentiments.

Ce raisonnement peut susciter dans notre vie intérieure toutes les transes que fait naître la pensée de la mort, sans que s'y mêlent les émotions personnelles qui les accompagnent d'ordinaire, et qui nuisent à la pondération, à la sérénité nécessaires à toute méditation ayant pour but la connaissance.

L'énigme de la vie ne trouverait-elle pas sa solution dans la compréhension du phénomène de la mort et de son essence ?

L'âme doit se méfier du désir de survivre qui lui est inhérent, et des opinions que ce désir peut lui inspirer concernant la mort. Pourquoi, en effet, les réalités du monde se laisseraient-elles influencer par les émotions de l'âme ? Celle-ci, lorsqu'elle n'écoute que ses désirs, ne trouve plus aucun sens à sa propre existence si on la persuade que, pareille à une flamme jaillissant d'un corps en combustion, elle ne surgit des substances de son corps que pour s'éteindre à nouveau. Il se pourrait, cependant, que ce fût vrai, bien qu'absurde en apparence.

Lorsque l'âme se tourne vers la considération du corps, elle doit savoir se borner aux données qu'il lui présente. Or, il semble qu'il existe dans la nature certaines lois qui déterminent les réactions des substances et des forces les unes sur les autres, que ces lois gouvernent également le corps et qu'elles le réintègrent après un certain laps de temps dans le circuit universel de la vie.

Il n'importe pas ici que la nature particulière de notre âme impose certaines nécessités à notre pensée ; seuls sont à considérer les phénomènes que nous présente le monde extérieur auquel sont empruntées les substances et les forces de notre corps, et

dans lequel elles se dissolvent après la mort. Ces substances et ces forces obéissent alors à des lois qui restent parfaitement indifférentes à tout ce qui se passe dans le corps humain durant la vie. Ces lois (qui sont de nature physico-chimique) s'exercent sur le corps de la même manière que sur tout autre objet inanimé de la nature. On est obligé de penser que cette indifférence du monde à l'égard du corps humain, loin de commencer lors de la mort, existe aussi durant la vie. Jamais la vie ne nous apprendra le rapport exact qui relie le monde sensible au corps humain ; seules les réflexions suivantes pourront nous instruire à ce sujet :

« Mon corps, qui est le support de mes sens, le médiateur des phénomènes par lesquels se manifeste mon âme, subit l'action du monde extérieur. Je connais cette action lorsque je considère ce qui se passe après la mort. Je sais qu'un temps viendra où je ne posséderai plus un seul des moyens d'expression dont je dispose actuellement. » Toute autre conception concernant les rapports du monde sensible avec le corps est réfutée par les faits.

L'homme qui se livre en toute impartialité à la vie ne sent monter du fond de lui-même aucun désir provenant de son corps et qui lui rendrait pénible la pensée de la désagrégation de celui-ci après la mort. Cette perspective ne lui deviendrait intolérable que s'il lui fallait se représenter que les forces et les substances qui retournent à la nature entraînent avec elles son être vivant et sentant. Et cette pensée lui est intolérable, au même titre que toute autre conception qui ne découle pas naturellement de l'observation fidèle du monde et de ses phénomènes. Son absurdité même la fera constamment rebondir contre la réalité. Par contre, l'idée d'une participation toujours identique du monde à la vie du corps nous apparaît pleine de sens ; en l'adoptant, nous nous sentons en harmonie parfaite avec les faits, que nous laissons se révéler librement à nous, sans leur imposer nos conceptions artificielles.

On ne prête pas toujours assez d'attention à la belle harmonie qui règne entre le sentiment sain, naturel de l'âme et les révélations de la nature.

Une seule idée est possible en soi, c'est que le complexus particulier de forces qui se manifeste avec le corps est aussi indifférent à son rôle de support de l'âme que l'est cet autre complexus de forces par lequel le corps se désagrège. Cette indifférence n'est pas le fait de l'âme, elle est bien plutôt le fait des substances et des forces du corps. C'est par le corps que l'âme se sent vivre, mais le corps, lui, vit *avec* le monde extérieur, *en* lui, *par* lui, et la vie de l'âme ne le détermine pas plus que les phénomènes du monde extérieur. On est tenu d'admettre que la circulation du sang dans le corps est influencée par le froid et par la chaleur du dehors, autant que par la peur ou par la honte qui ont leur siège dans l'âme.

Nous reconnaissons donc l'action que les lois de la nature exercent sur nous dans le rapport tout particulier qui s'établit entre elles et nous, et qui s'exprime par la formation du corps humain. Nous sentons que le corps fait partie du monde extérieur, mais nous ignorons ses rapports intérieurs avec l'âme. La science moderne nous explique partiellement comment les lois du monde extérieur se combinent pour produire cette entité bien déterminée que représente le corps humain. Elle fera sans doute d'importants progrès dans cette connaissance, mais ceux-ci ne pourront modifier en quoi que ce soit nos conceptions, concernant les rapports de l'âme avec le corps, ni nous révéler dans quelle mesure les fonctions du corps expriment la vie de l'âme. [...] Nous connaîtrons de mieux en mieux les phénomènes qui prennent place dans le corps pendant la vie, mais ces phénomènes seront toujours de ceux que l'âme sent extérieurs à elle comme ceux auxquels est soumis le corps après la mort.

Notre corps doit nous apparaître au sein du monde extérieur, comme un complexus de forces et d'éléments qui existe en soi et qui s'explique de lui-même en tant que participant au monde extérieur. La nature produit la plante, puis la désagrège. Elle gouverne le corps humain et le dissout dans son sein.

Si, enrichi par ces réflexions, l'homme contemple la nature, il peut arriver à s'oublier lui-même et tout ce qui est en lui, et éprouver son corps comme une portion du monde extérieur. S'il médite ainsi sur les rapports de son être intime et sur ceux qui le relient à la nature, il acquiert en lui-même la connaissance de ce que l'on peut appeler son corps physique.

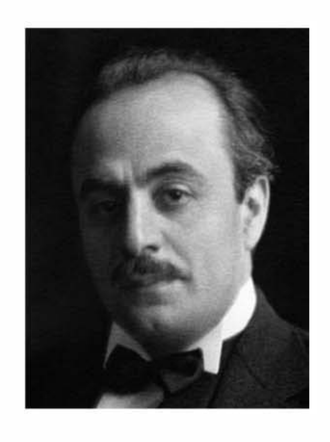
Deuxième Méditation

Dans l'existence courante, notre vie intérieure psychique et mentale est douée d'une certaine intensité. Une pensée nous occupe aussi souvent qu'un motif extérieur ou intérieur l'évoque. Or, nous pouvons aussi choisir une pensée et, sans autre motif que notre volonté, la reprendre constamment, l'intensifier, en nourrir notre esprit. Nous pouvons en faire fréquemment l'objet unique de notre vie intérieure, en éloignant pendant ces moments toutes les impressions du dehors et tous les souvenirs qui voudraient surgir dans notre esprit. On peut faire de cette dévotion complète, exclusive à une pensée ou à un sentiment, un exercice intérieur régulier. Pour qu'une activité de cette nature conduise à des résultats réels, importants, il faut qu'elle soit soumise à certaines lois éprouvées. Ces lois, la science de la vie spirituelle a pour objet de les connaître. [...] Par ce procédé, le méditant arrive à accroître les forces de sa vie intérieure. Celle-ci se condense, en quelque sorte. Le méditant reconnaît les conséquences de ce travail aux observations qu'il est amené à faire sur lui-même, lorsqu'il l'a poursuivi pendant un temps

suffisamment long. Dans la plupart des cas, une grande patience est nécessaire pour obtenir des résultats probants. Et si l'on n'est pas disposé à exercer cette patience pendant des années, on n'aura que peu de résultats.

Il peut être intéressant de noter que pour distinguer la rêverie ou l'illusion des observations véritables faites en dehors du corps, on ne saurait établir d'autres règles que celles qui s'appliquent aux perceptions sensibles extérieures. Il pourrait arriver qu'une personne ait une puissante imagination et que, par exemple, l'idée seule d'une limonade puisse lui procurer la même sensation que son absorption effective. Les contingences de la vie sauraient bien, malgré tout, lui faire discerner l'acte réel de l'acte imaginaire. Il en est de même des expériences que l'on fait en dehors du corps. Pour atteindre dans ce domaine à des représentations empreintes d'une absolue certitude, il faut y pénétrer avec un esprit sain, capable de discerner les rapports intimes des choses entre elles, de façon à ce que celles-ci se corrigent les unes les autres. [...]

L'âme qui est l'objet d'une transformation intérieure reconnaît, de plus en plus, que si les problèmes accablants de l'existence ne trouvent point de solution dans le monde sensible, c'est que les sens physiques et l'entendement qui s'y rattache ne sont pas doués de pénétration suffisante. Les âmes qui se transforment assez pour vivre consciemment en dehors du corps atteignent à de plus grandes profondeurs. Les rapports qu'elles nous font de leurs expériences renferment les éléments nécessaires à la solution des problèmes de l'âme.



Khalil Gibran *(1883-1931)*

Poète et peintre libanais de grand renom, chrétien catholique de rite maronite, Gibran Khalil Gibran a principalement vécu aux États-Unis, où il a écrit la plus grande partie d'une œuvre majeure, qui l'a fait surnommer « le Victor Hugo libanais ».

Après des études à l'École de la Sagesse de Beyrouth, au début du XXe siècle il côtoie Rodin, Debussy, Maeterlinck et Edmond Rostand à Paris.

*Publié en 1923, **Le Prophète**, composé de vingt-six textes poétiques, lui vaudra une renommée mondiale, en faisant notamment une référence de premier plan dans les années 1960, lors de l'émergence des courants New Age de la contre-culture américaine.*

Le Prophète

Un homme dit : « Parle-nous de la Connaissance de soi. »

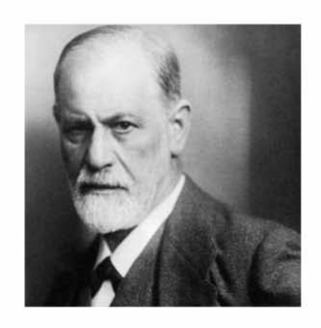
Il répondit :

« Vos cœurs connaissent en silence les secrets des jours et des nuits.

Mais vos oreilles se languissent d'entendre la voix de la connaissance en vos cœurs.

Vous voudriez savoir avec des mots ce que vous avez toujours su en pensée.

Vous voudriez toucher du doigt le corps nu de vos rêves.
Et il est bon qu'il en soit ainsi.
La source secrète de votre âme doit jaillir et couler en chuchotant vers la mer,
Et le trésor de vos abysses infinis se révéler à vos yeux.
Mais qu'il n'y ait point de balance pour peser votre trésor inconnu,
Et ne sondez pas les profondeurs de votre connaissance avec tige ou jauge,
Car le soi est une mer sans limites ni mesures.
Ne dites pas : "J'ai trouvé la vérité", mais plutôt : "J'ai trouvé une vérité."
Ne dites pas : "J'ai trouvé le chemin de l'âme." Dites plutôt : "J'ai rencontré l'âme marchant sur mon chemin."
Car l'âme marche sur tous les chemins.
L'âme ne marche pas sur une ligne de crête, pas plus qu'elle ne croît tel un roseau.
L'âme se déploie, comme un lotus aux pétales innombrables. »



Sigmund Freud *(1856-1939)*

Médecin neurologue autrichien, Sigmund Freud rencontre successivement de grands penseurs, théoriciens et praticiens, et collabore avec eux, parmi lesquels Wilhelm Fliess, Josef Breuer ou Jean-Martin Charcot, qui vont l'amener à repenser les processus et instances psychiques. Il développe alors de nouveaux concepts, parmi lesquels l'inconscient, le rêve, la névrose, le

Moi et l'idéal du Moi, et finalement met au point une technique de thérapie révolutionnaire : la cure psychanalytique.

S'appuyant sur le constat fait par Leibniz ou Schopenhauer, selon lequel certains phénomènes échappent à la conscience, évoquant la possible existence d'un arrière-plan de la conscience, Freud introduit dans les sciences humaines une conception nouvelle de l'inconscient. Il en arrive à considérer ce dernier comme étant à l'origine de la plupart des phénomènes conscients.

En Autriche, en Suisse, à Berlin, Paris, Londres et aux États-Unis, il sera unanimement reconnu comme le pionnier de la psychanalyse.

Essais de psychanalyse appliquée

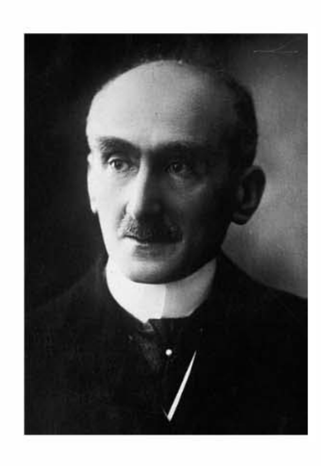
L'homme, quelque rabaissé qu'il soit au-dehors, se sent souverain dans sa propre âme. Il s'est forgé quelque part, au cœur de son moi, un organe de contrôle qui surveille si ses propres émotions et ses propres actions sont conformes à ses exigences. Ne le sont-elles pas, les voilà impitoyablement inhibées et reprises. La perception intérieure, la conscience, rend compte au moi de tous les processus importants qui ont lieu dans l'appareil psychique, et la volonté, guidée par ces renseignements, exécute ce qui est ordonné par le moi, corrigeant ce qui voudrait se réaliser de manière indépendante. […]

Dans certaines maladies, et, de fait, justement dans les névroses, que nous étudions, il en est autrement. Le moi se sent mal à l'aise, il touche aux limites de sa puissance en sa propre maison, l'âme. Des pensées surgissent subitement dont on ne sait d'où elles viennent ; on n'est pas non plus capable de les chasser. Ces hôtes étrangers semblent même être plus forts que ceux qui sont soumis au moi ; ils résistent à toutes

les forces de la volonté qui ont déjà fait leurs preuves, restent insensibles à une réfutation logique, ils ne sont pas touchés par l'affirmation contraire de la réalité. La psychanalyse entreprend d'élucider ces cas morbides inquiétants, elle organise de longues et minutieuses recherches, elle se forge des notions de secours et des constructions scientifiques, et, finalement, peut dire au moi : Il n'y a rien d'étranger qui se soit introduit en toi, c'est une part de ta propre vie psychique qui s'est soustraite à ta connaissance et à la maîtrise de ton vouloir. C'est d'ailleurs pourquoi tu es si faible dans ta défense ; tu luttes avec une partie de ta force contre l'autre partie, tu ne peux pas rassembler toute ta force, ainsi que tu le ferais contre un ennemi extérieur. […] La faute, je dois le dire, en revient à toi. Tu as trop présumé de ta force lorsque tu as cru pouvoir disposer à ton gré de tes instincts sexuels et n'être pas obligé de tenir compte le moins du monde de leurs aspirations. Ils se sont alors révoltés et ont suivi leurs propres voies obscures afin de se soustraire à la répression, ils ont conquis leur droit d'une manière qui ne pouvait plus te convenir. […]

Le psychique ne coïncide pas en toi avec le conscient : qu'une chose se passe dans ton âme ou que tu en sois de plus averti, voilà qui n'est pas la même chose. […]

C'est de cette manière que la psychanalyse voudrait instruire le moi. Mais les deux clartés qu'elle nous apporte : savoir, que la vie instinctive de la sexualité ne saurait être complètement domptée en nous et que les processus psychiques sont en eux-mêmes inconscients, et ne deviennent accessibles et subordonnés au moi que par une perception incomplète et incertaine, équivalent à affirmer que le moi n'est pas maître dans sa propre maison.



Henri Bergson *(1859-1941)*

S'il est un philosophe dont la pensée aura révolutionné son temps, se démarquant à la fois de ses prédécesseurs et des courants d'opinion modernes, c'est bien Henri Bergson.

L'Histoire retient en premier lieu son intellect hors du commun, qui fit de lui un professeur au Collège de France, un membre de l'Académie des sciences morales et politiques, de l'Académie française et de plusieurs académies étrangères, enfin un lauréat du prix Nobel de littérature. Par-delà ces brillantes références, l'œuvre de Bergson est avant tout d'une originalité saisissante.

Opposé au kantisme, volontairement distant de la philosophie allemande, polémiste vis-à-vis des philosophes antiques et non moins acerbe face aux modernes, il élabore de toute pièce une philosophie « à part », ayant pour objet de « penser l'inconcevable » et d'« exprimer l'inexprimable », dans un rapport le plus étroit possible avec la réalité.

De fait, la philosophie de Bergson aspire à être une connaissance positive, et non, comme souvent, une simple production de concepts. Il en ressort une manière de « penser autrement », visant à faire émerger, par le biais d'une observation directe de l'esprit par l'esprit, une connaissance absolue, cette dernière permettant d'accéder à la réalité sans intermédiaire : c'est dans un élan vital chargé de virtualités multiples, un courant d'énergie créatrice, que la vie s'invente et se renouvelle à chaque instant.

Ainsi, Bergson révolutionne la pensée philosophique en rassemblant l'esprit, le moi et la liberté dans une philosophie de la conscience, une « métaphysique de la vie » aux accents de nouveau spiritualisme.

Essai sur les données immédiates de la conscience

Distinguons donc, pour conclure, deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation. Mais nous nous contentons le plus souvent du premier, c'est-à-dire de l'ombre du moi projetée dans l'espace homogène. La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substitue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole. Comme le moi ainsi réfracté, et par là même subdivisé, se prête infiniment mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier, elle le préfère, et perd peu à peu de vue le moi fondamental.

Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène. En d'autres termes, nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect : l'un net, précis, mais impersonnel ; l'autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir

sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun. Si nous aboutissons à distinguer deux formes de la multiplicité, deux formes de la durée, il est évident que chacun des faits de conscience, pris à part, devra revêtir un aspect différent selon qu'on le considère au sein d'une multiplicité distincte ou d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où il se projette.

Notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle. Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage. De là vient que nous confondons le sentiment même, qui est dans un perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent, et surtout avec le mot qui exprime cet objet. De même que la durée fuyante de notre moi se fixe par sa projection dans l'espace homogène, ainsi nos impressions sans cesse changeantes, s'enroulant autour de l'objet extérieur qui en est cause, en adoptent les contours précis et l'immobilité.

Nos sensations simples, considérées à l'état naturel, offriraient moins de consistance encore. Telle saveur, tel parfum m'ont plu quand j'étais enfant, et me répugnent aujourd'hui. Pourtant, je donne encore le même nom à la sensation éprouvée, et je parle comme si, le parfum et la saveur étant demeurés identiques, mes goûts seuls avaient changé. Je solidifie donc encore cette sensation ; et lorsque sa mobilité acquiert une telle évidence qu'il me devient impossible de la méconnaître, j'extrais cette mobilité pour lui donner un nom à part et la solidifier à son tour sous forme de *goût*. Mais, en réalité, il n'y a ni sensations identiques, ni goûts multiples ; car sensations et goûts m'apparaissent comme des *choses* dès que je les isole et que je les nomme, et il n'y a guère dans l'âme humaine que des

progrès. Ce qu'il faut dire, c'est que toute sensation se modifie en se répétant, et que si elle ne me paraît pas changer du jour au lendemain, c'est parce que je l'aperçois maintenant à travers l'objet qui en est cause, à travers le mot qui la traduit. Cette influence du langage sur la sensation est plus profonde qu'on ne le pense généralement. Non seulement le langage nous fait croire à l'invariabilité de nos sensations, mais il nous trompera parfois sur le caractère de la sensation éprouvée. Ainsi, quand je mange un mets réputé exquis, le nom qu'il porte, gros de l'approbation qu'on lui donne, s'interpose entre ma sensation et ma conscience ; je pourrai croire que la saveur me plaît, alors qu'un léger effort d'attention me prouverait le contraire. Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. Pour lutter à armes égales, celles-ci devraient s'exprimer par des mots précis ; mais ces mots, à peine formés, se retourneraient contre la sensation qui leur donna naissance, et inventés pour témoigner que la sensation est instable, ils lui imposeraient leur propre stabilité.

Nulle part, cet écrasement de la conscience immédiate n'est aussi frappant que dans les phénomènes de sentiment. Un amour violent, une mélancolie profonde envahissent notre âme : ce sont mille éléments divers qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans la moindre tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres ; leur originalité est à ce prix. Déjà ils se déforment quand nous démêlons dans leur masse confuse une multiplicité numérique : que sera-ce quand nous les déploierons, isolés les uns des autres, dans ce milieu homogène qu'on appellera maintenant, comme on voudra, temps ou espace ? Tout à l'heure, chacun d'eux empruntait une indéfinissable coloration au milieu où il était placé : le voici décoloré, et tout

prêt à recevoir un nom. Le sentiment lui-même est un être qui vit, qui se développe, qui change par conséquent sans cesse ; sinon, on ne comprendrait pas qu'il nous acheminât peu à peu à une résolution : notre résolution serait immédiatement prise. Mais il vit parce que la durée où il se développe est une durée dont les moments se pénètrent : en séparant ces moments les uns des autres, en déroulant le temps dans l'espace, nous avons fait perdre à ce sentiment son animation et sa couleur. Nous voici donc en présence de l'ombre de nous-mêmes : nous croyons avoir analysé notre sentiment, nous lui avons substitué en réalité une juxtaposition d'états inertes, traduisibles en mots et qui constituent chacun l'élément commun, le résidu par conséquent impersonnel, des impressions ressenties dans un cas donné par la société entière. Et c'est pourquoi nous raisonnons sur ces états et leur appliquons notre logique simple : les ayant érigés en genres par cela seul que nous les isolions les uns des autres, nous les avons préparés pour servir à une déduction future.

L'ardeur irréfléchie avec laquelle nous prenons parti dans certaines questions prouve assez que notre intelligence a ses instincts : et comment nous représenter ces instincts, sinon par un élan commun à toutes nos idées, c'est-à-dire par leur pénétration mutuelle ? Les opinions auxquelles nous tenons le plus sont celles dont nous pourrions le plus malaisément rendre compte, et les raisons mêmes par lesquelles nous les justifions sont rarement celles qui nous ont déterminés à les adopter. En un certain sens, nous les avons adoptées sans raison, car ce qui en fait le prix à nos yeux, c'est que leur nuance répond à la coloration commune de toutes nos autres idées, c'est que nous y avons vu, dès l'abord, quelque chose de nous. Aussi ne prennent-elles pas dans notre esprit la forme banale qu'elles revêtiront dès qu'on les en fera sortir pour les exprimer par des mots ; et bien que, chez d'autres esprits, elles portent le même nom, elles ne

sont pas du tout la même chose. À vrai dire, chacune d'elles vit à la manière d'une cellule dans un organisme ; tout ce qui modifie l'état général du moi la modifie elle-même. Mais tandis que la cellule occupe un point déterminé de l'organisme, une idée vraiment nôtre remplit notre moi tout entier. Il s'en faut d'ailleurs que toutes nos idées s'incorporent ainsi à la masse de nos états de conscience. Beaucoup flottent à la surface, comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang. Nous entendons par là que notre esprit, lorsqu'il les pense, les retrouve toujours dans une espèce d'immobilité, comme si elles lui étaient extérieures. De ce nombre sont les idées que nous recevons toutes faites, et qui demeurent en nous sans jamais s'assimiler à notre substance, ou bien encore les idées que nous avons négligé d'entretenir, et qui se sont desséchées dans l'abandon. Si, à mesure que nous nous éloignons des couches profondes du moi, nos états de conscience tendent de plus en plus à prendre la forme d'une multiplicité numérique et à se déployer dans un espace homogène, c'est précisément parce que ces états de conscience affectent une nature de plus en plus inerte, une forme de plus en plus impersonnelle.

Si chacun de nous vivait d'une vie purement individuelle, s'il n'y avait ni société ni langage, notre conscience saisirait-elle sous cette forme indistincte la série des états internes ? Pas tout à fait, sans doute, parce que nous conserverions l'idée d'un espace homogène où les objets se distinguent nettement les uns des autres, et qu'il est trop commode d'aligner dans un pareil milieu, pour les résoudre en termes plus simples, les états en quelque sorte nébuleux qui frappent au premier abord le regard de la conscience.

À mesure que se réalisent plus complètement les conditions de la vie sociale, à mesure aussi s'accentue davantage le courant

qui emporte nos états de conscience du dedans au dehors : petit à petit, ces états se transforment en objets ou en choses ; ils ne se détachent pas seulement les uns des autres, mais encore de nous. Nous ne les apercevons plus alors que dans le milieu homogène où nous en avons figé l'image et à travers le mot qui leur prête sa banale coloration. Ainsi se forme un second moi qui recouvre le premier, un moi dont l'existence a des moments distincts, dont les états se détachent les uns des autres et s'expriment sans peine par des mots.

Le déterminisme psychologique, sous sa forme la plus précise et la plus récente, implique une conception associationniste de l'esprit.

Car il existe entre des états de conscience successifs une différence de qualité, qui fait que l'on échouera toujours à déduire l'un d'eux, *a priori,* de ceux qui le précèdent. On s'adresse alors à l'expérience, et on lui demande de montrer que le passage d'un état psychologique au suivant s'explique toujours par quelque raison simple, le second obéissant en quelque sorte à l'appel du premier. Elle le montre, en effet ; et nous admettrons sans peine, quant à nous, l'existence d'une relation entre l'état actuel et tout état nouveau auquel la conscience passe.

Il est difficile d'affirmer l'absolue détermination de l'acte par ses motifs, et celle de nos états de conscience les uns par les autres. Sous ces apparences trompeuses, une psychologie plus attentive nous révèle parfois des effets qui précèdent leurs causes, et des phénomènes d'attraction psychique qui échappent aux lois connues de l'association des idées.

Le moi touche en effet au monde extérieur par sa surface ; et comme cette surface conserve l'empreinte des choses, il associera par contiguïté des termes qu'il aura perçus juxtaposés.

À mesure que l'on creuse au-dessous de cette surface, à mesure que le moi redevient lui-même, à mesure aussi ses états de conscience cessent de se juxtaposer pour se pénétrer, se fondre ensemble, et se teindre chacun de la coloration de tous les autres. Ainsi, chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine reflètent sa personnalité tout entière. Cependant, le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes ; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine et des mille sentiments qui agitent l'âme. Nous jugeons du talent d'un romancier à la puissance avec laquelle il tire du domaine public, où le langage les avait ainsi fait descendre, des sentiments et des idées auxquels il essaie de rendre, par une multiplicité de détails qui se juxtaposent, leur primitive et vivante individualité. Mais de même qu'on pourra intercaler indéfiniment des points entre deux positions d'un mobile sans jamais combler l'espace parcouru, ainsi, par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent : la pensée demeure incommensurable avec le langage.

C'est donc une psychologie grossière, dupe du langage, que celle qui nous montre l'âme déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux. Dire que l'âme se détermine sous l'influence de l'un quelconque de ces sentiments, c'est donc reconnaître qu'elle se détermine elle-même. L'associationniste réduit le moi à un agrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées. Mais s'il ne voit dans ces divers états rien de plus que ce que leur nom exprime, s'il n'en retient que l'aspect impersonnel, il pourra les juxtaposer indéfiniment sans obtenir autre chose qu'un moi

fantôme, l'ombre du moi se projetant dans l'espace. Que si, au contraire, il prend ces états psychologiques avec la coloration particulière qu'ils revêtent chez une personne déterminée et qui leur vient à chacun du reflet de tous les autres, alors point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne : elle est tout entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier.

Car il s'en faut que tous les états de conscience viennent se mêler à leurs congénères, comme des gouttes de pluie à l'eau d'un étang. Le moi, en tant qu'il perçoit un espace homogène, présente une certaine surface, et sur cette surface pourront se former et flotter des végétations indépendantes.

Une colère violente soulevée par quelque circonstance accidentelle, un vice héréditaire émergeant tout à coup des profondeurs obscures de l'organisme à la surface de la conscience agiront à peu près comme une suggestion hypnotique. À côté de ces termes indépendants, on trouverait des séries plus complexes, dont les éléments se pénètrent bien les uns les autres, mais qui n'arrivent jamais à se fondre parfaitement elles-mêmes dans la masse compacte du moi. Tel est cet ensemble de sentiments et d'idées qui nous viennent d'une éducation mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement. Il se forme ici, au sein même du moi fondamental, un moi parasite qui empiétera continuellement sur l'autre. Beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté. Mais la suggestion deviendrait persuasion si le moi tout entier se l'assimilait ; la passion, même soudaine, ne présenterait plus le même caractère fatal s'il s'y reflétait, ainsi que dans l'indignation d'Alceste, toute l'histoire de la personne ; et l'éducation la plus autoritaire ne

retrancherait rien de notre liberté si elle nous communiquait seulement des idées et des sentiments capables d'imprégner l'âme entière. C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental.

Ainsi entendus, les actes libres sont rares, même de la part de ceux qui ont le plus coutume de s'observer eux-mêmes et de raisonner sur ce qu'ils font.

Nous dirons maintenant que nos actions journalières s'inspirent bien moins de nos sentiments eux-mêmes, infiniment mobiles, que des images invariables auxquelles ces sentiments adhèrent. Le matin, quand sonne l'heure où j'ai coutume de me lever, je pourrais recevoir cette impression, selon l'expression de Platon ; je pourrais lui permettre de se fondre dans la masse confuse des impressions qui m'occupent ; peut-être alors ne me déterminerait-elle point à agir. Mais le plus souvent cette impression, au lieu d'ébranler ma conscience entière comme une pierre qui tombe dans l'eau d'un bassin, se borne à remuer une idée pour ainsi dire solidifiée à la surface, l'idée de me lever et de vaquer à mes occupations habituelles. Cette impression et cette idée ont fini par se lier l'une à l'autre. Aussi l'acte suit-il l'impression sans que ma personnalité s'y intéresse : je suis ici un automate conscient, et je le suis parce que j'ai tout avantage à l'être. On verrait que la plupart de nos actions journalières s'accomplissent ainsi, et que grâce à la solidification, dans notre mémoire, de certaines sensations, de certains sentiments, de certaines idées, les impressions du dehors provoquent de notre part des mouvements qui, conscients et même intelligents, ressemblent par bien des côtés à des actes réflexes.

Quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant

d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi, et s'y solidifier à la manière des idées dont nous parlions tout à l'heure. Petit à petit, ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels ; nous croirons agir librement, et c'est seulement en y réfléchissant plus tard que nous reconnaîtrons notre erreur.

Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste. En vain, on alléguera que nous cédons alors à l'influence toute-puissante de notre caractère. Notre caractère, c'est encore nous ; et parce qu'on s'est plu à scinder la personne en deux parties pour considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit, il y aurait quelque puérilité à conclure que l'un des deux moi pèse sur l'autre. Le même reproche s'adressera à ceux qui demandent si nous sommes libres de modifier notre caractère. Certes, notre caractère se modifie insensiblement tous les jours, et notre liberté en souffrirait, si ces acquisitions nouvelles venaient se greffer sur notre moi et non pas se fondre en lui. Mais, dès que cette fusion aura lieu, on devra dire que le changement survenu dans notre caractère est bien nôtre, que nous nous le sommes approprié. En un mot, si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité. La thèse de la liberté se trouverait ainsi vérifiée si l'on consentait à ne chercher cette liberté que dans un certain caractère de la décision prise, dans l'acte libre en un mot.

Qu'est-ce que la durée au-dedans de nous ? Une multiplicité qualitative, sans ressemblance avec le nombre ; un

développement organique qui n'est pourtant pas une quantité croissante; une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n'y a pas de qualités distinctes. Bref, les moments de la durée interne ne sont pas extérieurs les uns aux autres.

Qu'existe-t-il, de la durée, en dehors de nous? Le présent seulement, ou, si l'on aime mieux, la simultanéité. Sans doute les choses extérieures changent, mais leurs moments ne se succèdent que pour une conscience qui se les remémore. Nous observons en dehors de nous, à un moment donné, un ensemble de positions simultanées: des simultanéités antérieures, il ne reste rien. Mettre la durée dans l'espace, c'est, par une contradiction véritable, placer la succession au sein même de la simultanéité. Il ne faut donc pas dire que les choses extérieures durent, mais plutôt qu'il y a en elles quelque inexprimable raison en vertu de laquelle nous ne saurions les considérer à des moments successifs de notre durée sans constater qu'elles ont changé. D'ailleurs, ce changement n'implique pas succession, à moins qu'on ne prenne le mot dans une acception nouvelle; sur ce point, nous avons constaté l'accord de la science et du sens commun.

Il y aurait donc enfin deux moi différents, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale. Nous atteignons le premier par une réflexion approfondie, qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec une juxtaposition dans l'espace homogène. Mais les moments où nous nous ressaisissons ainsi nous-mêmes sont rares, et c'est pourquoi nous sommes rarement libres. La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré,

ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène. Notre existence se déroule donc dans l'espace plutôt que dans le temps : nous vivons pour le monde extérieur plutôt que pour nous ; nous parlons plutôt que nous ne pensons ; nous « sommes agis » plutôt que nous n'agissons nous-mêmes. Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée.

Conclusion

Depuis toujours, l'homme s'interroge.

Sur ce qu'il perçoit, ce qu'il entend, ce qu'il voit, ce qu'il peut toucher. Et aussi sur lui-même, sur le sens de cette existence qui l'anime au jour le jour, qu'il voit imprégner la vie de ceux qui l'entourent de la naissance à la mort.

Les esprits les plus brillants des grandes civilisations, des époques les plus marquantes de l'évolution humaine, se sont penchés sur cette « connaissance de soi », révélant qu'elle est à l'évidence l'un des atouts majeurs de l'homme dans l'affirmation de ses choix et l'accomplissement de sa trajectoire.

Les maîtres à penser et les philosophes de toutes origines nous ont ainsi laissé un nombre incalculable de textes et de travaux explorant les potentialités et les richesses les plus intimes de l'esprit humain, à la fois en guise de témoignages d'une compréhension qui n'a cessé d'évoluer au fil du temps, mais aussi comme autant de pistes à suivre dans notre présent le plus immédiat.

Car, en définitive, au-delà des recherches et des études des uns et des autres stimulant notre intellect et notre réflexion, c'est bien là, dans le labyrinthe de notre vie quotidienne, que la *connaissance de soi* prend véritablement tout son sens.

Dans le monde qui est le nôtre aujourd'hui, avec ses urgences, ses impératifs, ses technologies dépersonnalisantes, ses mutations

sociétales d'envergure qui bouleversent concepts et habitudes, plus que jamais il est essentiel – voire vital – de se connaître, de savoir ce qui est bon ou mauvais pour nous, ce qui « nourrit » et enrichit notre existence, ce vers quoi avancer ou de quoi se protéger.

Alors, prendre le temps d'y songer, d'y réfléchir posément, ne doit pas être accessoire ou superflu, mais, au contraire, devenir indispensable pour qui veut rester maître de son avenir.

Avant d'être un citoyen faisant partie d'une entité sociale, l'être humain est d'abord un individu, un homme ou une femme. À ce titre, son existence dépend en premier lieu de ce qu'il pense de lui-même et du rôle qu'il choisit d'assumer dans le milieu où il évolue. Dès lors, chercher à en savoir davantage sur soi ne peut qu'être bénéfique, et mieux se connaître, aider à « grandir ».

Nul ne peut contester que la recherche intellectuelle et la quête spirituelle sont des approches éminemment révélatrices pour ceux qui s'y investissent, mais, au bout du compte, c'est au quotidien, dans la conduite de sa vie, que chacun confère à la *connaissance de soi* toute sa valeur.

C'est dans le cheminement de l'être au jour le jour, à la fois personnel et professionnel, que se dessine et se perpétue la relation à soi-même. Car avoir connaissance de soi signifie que l'on instaure une relation – hautement privilégiée s'il en est – avec notre « moi » le plus intime, en un rapport fondé essentiellement sur l'estime de soi, la compréhension et l'utilisation à bon escient des émotions qui émergent au gré des pensées, des contacts et des situations vécues heure après heure.

S'accepter tel que l'on est, œuvrer à combler les manques dont on prend conscience, jongler avec nos qualités et nos défauts, assumer nos compétences affichées, mais aussi nos discrètes incompétences… Autant d'attitudes à adopter pour en finir

avec les masques et autres manipulations de toutes sortes visant à dénaturer ou à dissimuler, à nous-mêmes comme aux autres, notre nature profonde.

Car, s'il faut chercher en soi des réponses, dès lors que nous vivons en société, c'est aussi dans les rapports que nous entretenons avec les autres que notre existence prend sa véritable dimension : la *connaissance de soi*, intime et très personnelle en premier lieu, est également indissociable de la reconnaissance d'autrui à notre égard, de l'appartenance à une communauté et d'un certain degré d'intégration sociale.

Nos émotions résultent de toutes les interactions auxquelles nous sommes confrontés, d'une part en interne, avec notre être le plus secret, d'autre part en externe, avec le monde qui nous entoure et dans lequel nous évoluons. Dans ce qu'elles laissent paraître, ce qu'elles expriment de diverses manières, elles sont les indicateurs de notre niveau de conscience, du rapport étroit que nous entretenons avec nous-mêmes. Mal-être, tensions, conflits, stress ou bien apaisement, sérénité, paix intérieure en sont les expressions les plus courantes, qui laissent clairement entrevoir la réalité de ce que l'on est, et non pas de ce que l'on prétend être.

Ainsi, dans la relation à soi, tout effort de compréhension des émotions renforce l'estime de soi. Et, dans la relation aux autres, tout effort de communication affine les relations et annihile les jeux de pouvoir.

Venir à la rencontre de soi-même, c'est accepter de s'aventurer en des territoires inconnus, profondément enfouis en nous-mêmes, des « ailleurs » inintelligibles de prime abord, mais qui s'avèrent très vite recéler des trésors insoupçonnés.

Au détour d'une sensation, d'une émotion persistante, on peut y découvrir un talent dormant ne demandant qu'à s'exprimer, le sens réel de ce que l'on croyait une blessure et qui n'est en réalité qu'un nouvel enseignement, ou encore la face

cachée de ce que l'on prenait pour être un échec et qui se révèle une chance.

S'appliquer, jour après jour, à développer la connaissance de soi, c'est tout simplement apprendre à mieux se connaître, s'aimer, s'accomplir, pour se donner les moyens d'aller de l'avant en étant soi-même – enfin ! –, et rien d'autre.

Être acteur de sa vie ou en être le spectateur, telle est l'alternative qui se présente à chaque individu, à tout moment de son existence. Rien ne surpasse cette motivation première, de laquelle tout dépend.

Pour qui fait le choix d'agir et de s'impliquer dans la découverte de soi, des bénéfices conséquents apparaissent bientôt, rapidement perceptibles dans le quotidien immédiat : penser et poser des actes en cohérence avec ses valeurs ; enrichir et dynamiser l'acceptation de soi ; reconnaître et assumer ses limites et ses défauts ; admettre pleinement et objectivement son propre potentiel ; ne pas minimiser ses qualités ; être en quête de sa propre authenticité, en toutes circonstances ; accepter d'être perçu pour ce que l'on est véritablement ; cerner précisément le sens que l'on souhaite donner à sa vie.

En d'autres termes, notre connaissance et notre confiance en nous-mêmes ne doivent rien à personne : elles ne dépendent que de nous, de l'estime que nous nous accordons, du pouvoir que nous conférons à nos pensées, à nos choix, de ce que nous apprécions chez les autres, qui n'est bien souvent que le reflet – le fameux « effet miroir » – de ce que nous aimons et possédons au fond de nous-mêmes sans le laisser paraître.

Être en quête de la *connaissance de soi* se résume à traquer nos besoins fondamentaux, tant psychologiques qu'émotionnels, pour être heureux et vivre en harmonie avec ce qui nous entoure.

Ce que nous dévoilent, chacun à sa manière, ce que nous révèlent dans leurs écrits lumineux les grands penseurs des siècles passés, c'est simplement que se protéger, s'estimer, s'accomplir,

produire le sentiment d'être heureux, en avançant sur le chemin de la *connaissance de soi*, est à la portée de tout homme et toute femme qui choisit, par-delà les relations de pouvoir et l'asservissement à des normes en contradiction avec son être profond, de parvenir à une réelle autonomie de pensée et d'existence.

Citations

Connaître, c'est s'éclater vers, s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas près de l'arbre.

Sartre

C'est un grand défaut que de se croire plus que l'on est et de s'estimer moins que l'on ne vaut.

Goethe

L'œil voit tout et ne se voit pas lui-même.

Henry Smith

Nul n'est pire pour connaître le pire de soi.

Thomas Fuller

Celui qui a une bosse sur le front devrait de temps en temps passer la main dessus.

Proverbe arabe

Connaître autrui n'est que science ; se connaître soi-même, c'est intelligence.

Proverbe chinois

Je n'ai pas encore vu un homme qui ait pu apercevoir ses défauts et qui s'en soit blâmé intérieurement.

Confucius

Se voir soi-même, c'est être clairvoyant.

Lao Tseu

Il y a des miroirs pour les visages, il n'y en a pas pour l'esprit.

Baltasar Gracián

Apprends à te connaître, et descends en toi-même.

Pierre Corneille

Celui qui se connaît est seul maître de soi.

Pierre de Ronsard

Fais ton fait et te connais.

Montaigne

Descendez en vous-même, et vous connaîtrez la pauvreté de votre demeure.

Proverbe persan

On ne se moque pas de qui rit de lui-même.

Sénèque

Se mesurer à son aune et se chausser à son pied.

Horace

Mon propre moi est à la fois mon ami et mon ennemi.

Mahâbharata (XVII)

Plus j'avance dans la connaissance de mon « moi », plus je m'approche de la connaissance de Dieu.

Saint Bernard

Si la connaissance est le but, te connaître doit suffire.

William Shakespeare

Soyez à vous-mêmes votre propre refuge. Soyez à vous-mêmes votre propre lumière.

Bouddha

L'homme a besoin de ce qu'il y a de pire en lui s'il veut parvenir à ce qu'il a de meilleur.

Friedrich Nietzsche

Deviens ce que tu es. Fais ce que toi seul peux faire.

Friedrich Nietzsche

Qui ne croit en lui-même ment toujours.

Friedrich Nietzsche

C'est une erreur de croire nécessairement faux ce qu'on ne comprend pas.

Gandhi

Le bonheur, c'est lorsque vos actes sont en accord avec vos paroles.

Gandhi

La vie est un mystère qu'il faut vivre, et non un problème à résoudre.

Gandhi

« N'ayez pas peur ! » De quoi faut-il ne pas avoir peur ? Avant tout de faire la vérité sur nous-mêmes.

Jean-Paul II

Évidemment, nous devons prendre le monde tel qu'il est, car s'il n'est pas en notre pouvoir de le changer à notre gré, nous pouvons y vivre en le regardant sous un angle différent, en changeant d'attitude envers lui.

Swami Râmdâs

Agissez pour ce monde comme si vous deviez vivre mille ans, et pour l'autre comme si vous deviez mourir demain.

Mahomet

Ce que vous faites de bien et de mal, vous le faites à vous-même.

Mahomet

La sensation d'être heureux ou malheureux dépend rarement de notre état dans l'absolu, mais de notre perception de la situation, de notre capacité à nous satisfaire de ce que nous avons.

Dalaï-lama

Je ne peux rien pour qui ne se pose pas de questions.

Confucius

Se regarder scrupuleusement soi-même, ne regarder que discrètement les autres.

Confucius

Il ne s'agit pas d'atteindre la perfection, mais la totalité.

Carl Gustav Jung

Ce qu'on ne veut pas savoir de soi-même finit par arriver de l'extérieur comme un destin.

Carl Gustav Jung

Nous nous rencontrons maintes et maintes fois sous mille déguisements sur les chemins de la vie.

Carl Gustav Jung

On est prompt à connaître ses plus petits avantages et lent à pénétrer ses défauts.

Jean de La Bruyère

Qui mieux que vous sait vos besoins ? Apprendre à se connaître est le premier des soins.

Jean de La Fontaine

Qui manque de connaissance de soi est sans cesse à la merci du changement.

Omraam Mikhaël Aïvanhov

Il n'y a rien de plus nocif pour la vie spirituelle que de ne pas voir clair en soi.

Omraam Mikhaël Aïvanhov

L'exploration de notre monde intérieur nous révèle un univers fascinant qui nous est accessible à chaque instant.

André Gide

Apprendre à se connaître, c'est transformer le voile qui recouvre la lumière en miroir.

Lao Tseu

Sources des textes cités

CONFUCIUS

Lun Yu - Les Entretiens de Confucius

Traduction : M. Couvreur

http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?lang=fr&l=Lunyu&no=1

* * *

LAO TSEU

Dao De Jing (Livre de la Voie et de la Vertu)

http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=Daodejing&lang=fr&no=1

* * *

ZHUANGZI

Œuvre de Tchouang-tseu

www.inlibroveritas.net/lire/œuvre19417-chapitre95350.html

* * *

MENCIUS
Les Quatre Livres
Traduction : Séraphin Couvreur
http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/B_livres_canoniques_Petits_Kings/B_12_les_4_livres_IV/meng_tzeu.html

* * *

PARMÉNIDE
Le Poème de Parménide
http://philoctetes.free.fr/parmenide.pdf

* * *

ANAXAGORE
Fragments
http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/anaxagore/fragments.htm

* * *

PINDARE
Olympiques - Pythiques - Néméennes
http://fr.wikisource.org/wiki/Auteur:Pindare

* * *

HÉRACLITE
Fragments
http://philoctetes.free.fr/heraclite.pdf

* * *

PLATON
Phédon
http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/phedon.htm

Gorgias (De la rhétorique)
Traduction : Émile Chambry
http://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-Gorgias.pdf

Charmide
http://ugo.bratelli.free.fr/Platon/Platon-Charmide.htm

Apologie de Socrate
Traduction : Émile Chambry
http://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-apologie.pdf

* * *

ARISTOTE
Métaphysique
http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablemetaphysique.htm

* * *

ÉPICTÈTE
Pensées – Entretiens
www.inlibroveritas.net/lire/œuvre4200-chapitre14482.html

* * *

LUCRÈCE
De la nature
http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Lucrece/table.htm

* * *

CICÉRON
Traité du destin
http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/fato.htm

* * *

SÉNÈQUE
De la tranquillité de l'âme
http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/seneque/tranquillite.htm

* * *

MARC AURÈLE
Pensées
http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/marcaurele/table.htm

* * *

PLOTIN
http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/enneade1.htm#VIII

* * *

SAINT AUGUSTIN
Traduction française : *Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduites pour la première fois en français, sous la direction de M. Raulx. Tome XI, Bar-le-Duc, L. Guérin et Cie Éditeurs, 1868

De la vie bienheureuse
http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/augustin_vie_bienheu/lecture/default.htm

Le Sage et l'Insensé (Sermons, XXXV)
http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/augustin_sermons_35/lecture/default.htm

La Source du bonheur (Sermons, CL)
http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/augustin_sermons_150/lecture/default.htm

Contre les Académiciens
http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/augustin_contra_aca_01/lecture/default.htm

* * *

BOÈCE
La Consolation de la philosophie
Traduction : Louis Judicis de Mirandole (1861)
www.mediterranees.net/litterature/boece2/livre1.html

* * *

AL-GHAZÂLÎ
Le Préservatif de l'erreur (Al-munqid min adâlal)
par M. C. Barbier de Meynard
http://remacle.org/bloodwolf/arabe/ghazali/erreur.htm

* * *

THOMAS D'AQUIN
L'Être et l'Essence
Éditions Louis Vivès, 1857
https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99%C3%8Atre_et_l%E2%80%99essence

Contre les disciples d'Averroès
Éditions Louis Vivès, 1856, Paris
https://fr.wikisource.org/wiki/De_l%E2%80%99unit%C3%A9_de_l%E2%80%99intellect

* * *

MAÎTRE ECKHART
Sermons
Traduction de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière
www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sermons_1-30.pdf

* * *

MICHEL DE MONTAIGNE
Essais
www.inlibroveritas.net/lire/œuvre2119-chapitre3161.html

* * *

THOMAS HOBBES
De la nature humaine
Traduction : baron d'Holbach
https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_nature_humaine

* * *

RENÉ DESCARTES
Discours de la méthode
http://fr.feedbooks.com/book/4288.pdf

* * *

BLAISE PASCAL
http://lirenligne.net/auteur/Blaise-PASCAL/1125

* * *

BARUCH SPINOZA
Traité de la réforme de l'entendement et de la voie qui mène à la vraie connaissance des choses
Traduction : E. Saisset (1842)
https://fr.wikisource.org/wiki/Trait%C3%A9_de_la_r%C3%A9forme_de_l%E2%80%99entendement

* * *

JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET
Sermon sur l'ambition
www.inlibroveritas.net/lire/œuvre2164-chapitre3748.html

* * *

NICOLAS MALEBRANCHE
De la recherche de la vérité
https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_recherche_de_la_v%C3%A9rit%C3%A9

* * *

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ
Discours de métaphysique
https://fr.wikisource.org/wiki/Auteur:Gottfried_Wilhelm_Leibniz

Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps

Nouveaux Essais sur l'entendement humain
(Éd. Ernest Flammarion, 1921)

* * *

VOLTAIRE
Traité de métaphysique
https://fr.wikisource.org/wiki/Trait%C3%A9_de_m%C3%A9taphysique

La Raison par alphabet
https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/La_Raison_par_alphabet_-_6e_ed._-_Cramer_

* * *

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
Les Confessions - Émile ou De l'éducation - Les Rêveries du promeneur solitaire
http://lirenligne.net/auteur/Jean-Jacques-ROUSSEAU/291

* * *

DENIS DIDEROT
Pensées philosophiques
Texte établi par J. Assézat, Garnier, 1875-1877 (I, pp. 127-155).
https://fr.wikisource.org/wiki/Pens%C3%A9es_philosophiques

Addition aux Pensées philosophiques ou Objections diverses contre les écrits de différents théologiens
Texte établi par J. Assézat, Garnier, 1875-77 (I, pp. 158-169).

* * *

EMMANUEL KANT
Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?
Traduction : Joseph Tissot
http://fr.wikisource.org/wiki/Anthropologie_d'un_point_de_vue_pragmatique

Critique de la raison pure
(Partie 2/Division 1/Livre 1/Chapitre 1)
https://fr.wikisource.org/wiki/Critique_de_la_raison_pure

* * *

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL
La Logique subjective
Traduction : H. Sloman et J. Wallon (1854)
http://books.google.fr/books?id=ng0-AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=fr#v=onepage&q&f=false

* * *

JOHANN GOTTLIEB FICHTE
Doctrine de la science : principes fondamentaux de la science de la connaissance
Traduction : P. Grimblot (1843)
http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k299298s

* * *

AUGUSTE COMTE
Discours sur l'esprit positif
https://fr.wikisource.org/wiki/Discours_sur_l%E2%80%99esprit_positif

* * *

FRIEDRICH NIETZSCHE
L'Antéchrist
Éd. Gallimard, coll. « Folio Essais »

Ecce Homo
Éd. Gallimard, coll. « Folio Essais »
https://fr.wikisource.org/wiki/Ecce_Homo

* * *

RUDOLF STEINER
Un chemin vers la connaissance de soi
Traduction : Elsa Prozor (1925)

* * *

KHALIL GIBRAN
Le Prophète
www.inlibroveritas.net/auteur15642.html

* * *

SIGMUND FREUD
Essais de psychanalyse appliquée
http://lirenligne.net/auteur/Sigmund-FREUD/1032

* * *

HENRI BERGSON
Essai sur les données immédiates de la conscience
Éd. PUF (1927)

(*suite de la p. 4*)

Les Phénomènes de perception, Éditions De Vecchi, 1996.
Comment développer son intuition, Éditions De Vecchi, 1997.
Les Pouvoirs de la méditation, Éditions De Vecchi, 1998.
Les Pouvoirs de la pensée positive, Éditions De Vecchi, 1998.
Magie et mystères des nombres, Éditions De Vecchi, 2000.
*2000 noms, 2000 ans pour commencer le XXI*e *siècle*, Éditions De Vecchi, 2000.
Dictionnaire de l'astrologie, Éditions De Vecchi, 2000.
Le K'i, souffle universel de la vie, Éditions De Vecchi, 2000.
Pour ne plus avoir peur de la mort, Ramsay, 2001.
Oui, nous sommes bouddhistes, Presses du Châtelet, 2001.
Préceptes de vie du Dalaï-lama, Presses du Châtelet, 2001.
Comment écrire votre premier livre, Éditions Ambre, 2002.
Petit livre de sagesse du Dalaï-lama, Presses du Châtelet, 2002.
Préceptes de paix des Prix Nobel, Presses du Châtelet, 2003.
1096-1291, la Fantastique Épopée des croisades, Éditions De Vecchi, 2003.
La Mort dévoilée, Éditions de Vecchi, 2004.
Les Êtres de lumière, Éditions De Vecchi, 2004.
L'Hypnose, Éditions De Vecchi, 2004.
Grand Livre de la parapsychologie et du paranormal, Éditions De Vecchi, 2004.
Le Grand Livre des Dalaï-lamas, Éditions De Vecchi, 2004.
Le Guide des voyages spirituels, J'ai lu, 2005.
365 pensées et méditations du Dalaï-lama, Éditions 365, 2005.
Near Death Experiences, Éditions De Vecchi, 2006.
365 préceptes de vie du Dalaï-lama, Éditions 365, 2006.
Les Plus Belles Paroles de la Bible, Éditions 365, 2006.
Initiation au bouddhisme, Presses du Châtelet, 2007.
Le Grand Livre des saints, Éditions De Vecchi, 2007.
Comment pratiquer la radiesthésie, Éditions Ambre, 2008.

Les Crop Circles, Éditions De Vecchi, 2006.

Entrez dans le mystère des phénomènes de perception, Éditions De Vecchi, 2008.

Construire sa maison écologique, Éditions Ambre, 2008.

Méditez pour mieux vivre, Éditions De Vecchi, 2008.

Le Jeûne, de l'expérience physique à l'expérience spirituelle, Éditions Ambre, 2008.

Vérités sur les Dalaï-lamas, le bouddhisme et le Tibet, Éditions De Vecchi, 2008.

Entrez dans l'univers étrange du chamanisme, Éditions De Vecchi, 2008.

Comment écrire votre premier scénario, Éditions Ambre, 2009.

Entrez dans l'univers des prophètes, Éditions De Vecchi, 2009.

2012 : chronique annoncée d'un autre monde, Éditions Ambre, 2009.

Encyclopédie de la magie (Collectif), Éditions De Vecchi, 2009.

La Maison-thérapie, Éditions Ambre, 2009.

Mettez du bouddhisme dans votre vie, Éditions De Vecchi, 2009.

Alexandra David-Néel, un siècle de vie qui montre le chemin aux femmes, Éditions Ambre, 2010.

Optimisez votre positivité, Éditions De Vecchi, 2011.

Le Livre de l'étrange, Éditions De Vecchi, 2011.

Les Grandes Spiritualités asiatiques, Éditions De Vecchi, 2011.

La vie au-delà de la mort… quand la science trouve des réponses, Trajectoires, 2014.

Cet ouvrage a été composé
par Soft Office
à Eybens (Isère)

Impression réalisée par
PRÉSENCE GRAPHIQUE

en avril 2014
pour le compte des Presses du Châtelet.

Imprimé en France
N° d'impression :
Dépôt légal : avril 2014

Apprendre à se connaître,
c'est transformer le voile
qui recouvre la lumière en miroir

Lao Zi

Confucius, Héraclite, Platon, Aristote, Cicéron, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Pétrarque, Montaigne, Descartes, Maître Eckhart, Leibniz, Rousseau, Heidegger…

Tous se sont interrogés sur cette question essentielle : qui suis-je ? Chaque extrait d'œuvre, replacé dans son contexte, est ici introduit par une courte biographie de l'auteur.

De la Chine ancienne à Freud et Bergson, en passant par la Grèce antique, le Moyen Âge, la Renaissance et les Temps modernes, cette invitation au « connais-toi toi-même » regroupe 2500 ans de textes essentiels.

Bernard Baudouin, spécialiste des mouvements de pensée et des religions, est l'auteur de nombreux livres sur les grands courants spirituels.



www.pressesduchatelet.com



ISBN 978-2-84592-563-2
H 21-5554-0-14
23,95 € prix France TTC

